José E. Juncosa / Luis Álvarez / Verónica Loor
(Coordinadores)

Misiones, Estado y pueblos indígenas

Transformaciones de una relación histórica

Angélica Almeida / Margarita Alvarado
Juan Bottasso (†) / Miguel Ángel Cabodevilla
Ignacio Helmke Miquel / Juan Illicachi / Fernando Pairican Padilla
Galo Sarmiento / Paulo Suess / Ángel Torres-Toukoumidis



Universidad Politécnica Salesiana

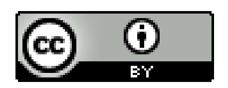




Misiones, Estado y pueblos indígenas: transformaciones de una relación histórica

José E. Juncosa
Luis Álvarez
Verónica Loor Salazar
(coords.)

ENRIQUE JUNCOSA, J., ÁLVAREZ, L., and LOOR SALAZAR, V., eds. *Misiones, Estado y pueblos indígenas*: transformaciones de una relación histórica [online]. Quito: Editorial Abya-Yala, 2022, 253 p. ISBN: 978-9978-10-630-3. https://doi.org/10.7476/9789978108239.



MISIONES, ESTADO Y PUEBLOS INDÍGENAS

Transformaciones de una relación histórica

José E. Juncosa / Luis Álvarez / Verónica Loor Salazar
(Coordinadores)

MISIONES, ESTADO Y PUEBLOS INDÍGENAS

Transformaciones de una relación histórica



2022

MISIONES, ESTADO Y PUEBLOS INDÍGENAS
Transformaciones de una relación histórica
© José E. Juncosa / Luis Álvarez / Verónica Loor Salazar (Coordinadores)

Autores: *Angélica Almeida, Margarita Alvarado, Juan Bottasso* (†), *Miguel Ángel Cabodevilla, Ignacio Helmke Miquel, Juan Illicachi Guzñay, Fernando Pairican Padilla, Galo Sarmiento, Paulo Suess, Ángel Torres-Toukoumidis*

1ra edición: Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca-Ecuador
Casilla: 2074
P.B.X. (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4 088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

CARRERA DE ANTROPOLOGÍA
Grupo de Investigación Misiones
y Pueblos indígenas

ISBN impreso: 978-9978-10-628-0
ISBN digital: 978-9978-10-630-3

Edición, diseño, diagramación e impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

Dibujo de portada: Antonio Oteiza. Ed. Capuchinos, España

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, marzo de 2022

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana



Índice

SEGUNDA PARTE
DOCUMENTOS

Introducción

José Enrique Juncosa[1]
Luis Álvarez[2]
Verónica Loor Salazar[3]

El *Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas* de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador y la Editorial Abya-Yala realizaron una convocatoria para presentar artículos para este tomo con la expectativa de que los autores propongan análisis e investigaciones —desde una postura crítica y abierta al debate— sobre las formas de acción de las misiones y las iglesias, así como del Estado en territorios indígenas. Durante los años previos a la convocatoria y en el transcurso del año 2021, en que llegaron a la redacción los artículos, ocurrieron hechos de distinto signo y valor que anuncian la presencia de nuevos posicionamientos en los términos de la relación entre los actores mencionados.

Por ejemplo, en marzo de 2015, el Departamento de justicia y solidaridad del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), el Secretariado latinoamericano y del Caribe de Cáritas (SELACC), la Confederación latinoamericana y caribeña de religiosos y religiosas (CLAR), la

1 jjuncosa@ups.edu.ec; https://orcid.org/ 0000-0001-6926-8214. Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la UASB. Antropólogo y docente de la Universidad Politécnica Salesiana. Director del Área de Ciencias Sociales y de Humanidades. Miembro del Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas, de la misma universidad.
2 lalvarez@ups.edu.ec; https://orcid.org/0000-0002-7768-8144. Gestor Cultural y docente principal de la Universidad Politécnica Salesiana. Editor General. Miembro del Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas de la misma universidad.
3 vloor@ups.edu.ec. Teóloga y docente de la Universidad Politécnica Salesiana. Directora de la Carrera de Teología.

Comisión amazónica de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) y la Red Eclesial Pan-amazónica (REPAM), presentaron en audiencia pública de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos el documento *Posición de la Iglesia católica ante vulneración y abusos contra los derechos humanos de las poblaciones afectadas por las industrias extractivas en América Latina.*[4] Sin duda, tal documento coloca a la Iglesia misionera en una postura declarativamente adversa a los gobiernos cuyos planes de desarrollo se basan en el extractivismo, pero ello contrasta con el silencio real o la inacción frente al Estado de no pocas diócesis o conferencias episcopales de los países amazónicos.

Otro hecho eclesial de enorme importancia fue el Sínodo para la Amazonía (Roma del 6 al 27 de octubre de 2019) anticipado por una serie de encuentros previos con amplia participación de indígenas y comunidades locales. En el Sínodo, cobró notoriedad pública el pedido de los pueblos indígenas respecto a que las misiones amazónicas se comprometan decididamente por la defensa de la tierra, una demanda que determina las expectativas de los pueblos indígenas respecto a la Iglesia y tensiona su rol en medio de los conflictos reales en el territorio.

Frente a estas realidades eclesiales, y en el contexto de la reconstitución de gobiernos ultraderechistas, toma fuerza una ofensiva en contra de los pueblos indígenas y sus territorios más contundente que nunca. El caso brasileño es un claro y notorio ejemplo en el que la desposesión de las tierras indígenas para destinarlas al agronegocio es impulsada por incendios masivos y desalojos violentos mediados por amenazas y muertes, al punto de tomar la forma de una ofensiva final y definitiva. Allí, algunas iglesias evangélicas tomaron partido a favor de un gobierno ultraconservador como estrategia de pacificación y control de las poblaciones indígenas.

Asimismo, ha impactado a la opinión pública mundial la oleada de ataques y quema de iglesias ocurridas en Canadá en el transcurso de

4 Ver el documento completo en https://bit.ly/34GbIez

2021 como resultado del hallazgo de centenares de tumbas anónimas de jóvenes indígenas reclutados por las que una vez fueron las escuelas residenciales para indígenas regentadas a lo largo del tiempo tanto por misioneros de la Iglesia Católica como de iglesias de otras denominaciones. Lo interesante de este hecho es que ha puesto sobre el tapete la relación siempre compleja pero solidaria entre las iglesias y los Estados, que coloca la acción misionera en el marco de las políticas públicas. Por primera vez un país —Canadá— se reconoce como principal sujeto de políticas que provocaron el genocidio físico y cultural de los pueblos indígenas. Por primera vez, y de manera patente, el perdón lo pide el Estado, en la voz del primer ministro Justin Trudeau.[5]

Los artículos han sido producidos en medio de estos nuevos contextos que reconfiguran los roles de las iglesias de cara al Estado y a los pueblos indígenas; contextos cambiantes e inciertos, pero contundentemente anti indígenas. El contenido del libro se articula en dos partes bien diferenciadas. La primera recoge estudios de casos actuales, así como contribuciones históricas que revisan formas de acción y relación en el pasado. La segunda parte consta de documentos relevantes que tensionan las presencias misioneras y obligan a rever y repensar su articulación con el Estado y los pueblos indígenas.

Los artículos de la primera parte son los siguientes:

El caso Alejandro. Miguel Ángel Cabodevilla, misionero capuchino en la Amazonía ecuatoriana entre 1984 y 2013, ofrece una relectura de la muerte del obispo Alejandro Labaka y de la religiosa Inés Arango a manos de un grupo indígena no contactado. Describe diversas posiciones críticas sobre sus muertes según argumentos como el afán por colaborar con el Estado y las empresas petroleras o bien, se trató de una intromisión que no tuvo en cuenta la penetración petrolera en el territorio. La tesis de fondo apunta a que, en su muerte, intervienen las opciones de vida. Vasco, miembro de un pueblo cultural, política y lingüís-

5 Ver la noticia en https://bit.ly/3oPfBol

ticamente marginado; un perfil a la vez fascinado por lo culturalmente distinto y la defensa de la vida. Ni siquiera fue el impulso de evangelizar lo que le llevó al lugar donde encontró la muerte, sino la necesidad de una cercanía constante y entrañable con un mundo humano selvático tan lejano al nuestro que no es posible un adecuado acercamiento intelectual si no se sostiene con la solidaridad cercana.

El sínodo para la Amazonía: entre la conveniencia pastoral y la audacia socio-ecológica. En este artículo, Paulo Suess, teólogo de la inculturación, revisa algunos documentos clave relacionados con el Sínodo para la Amazonía: la exhortación apostólica del papa Francisco, *Querida Amazonía*; el *Documento Final* del Sínodo, titulado *Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y la ecología integral*; la exhortación apostólica post sinodal del mismo Francisco, *Querida Amazonía.* Se concentra en la articulación y tensiones reales entre lo macro y lo micro; entre los diagnósticos y configuraciones macro estructurales y realidades locales; entre la universalidad de la iglesia y los desafíos que surgen de la diferencia cultural amazónica, cuyas implicaciones el papa resume en el término de 'armonía integral'. Suess lee críticamente estas articulaciones que privilegian los aspectos globales descuidando lo local y concreto, así como la impronta ortodoxa del documento *Querida Amazonía* donde la realidad amazónica, nada armónica ni en lo ecológico ni en lo social, aparece descontextualizada sin poder reflejar los conflictos reales ni los desafíos acuciantes.

Narrativas textuales y visuales en las Crónicas del P. Burcardo Englert de Rottingen. *Conversión, disciplinamiento social e insubordinación.* Margarita Alvarado Pérez e Ignacio Helmke Miquel, ambos del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas de la Universidad Católica de Chile (CIIR), y Fernando Parican Padilla, posdoctarante del CIIR, registran los cambios en las relaciones entre Mapuches, misioneros y colonos, así como las distintas formas de acción eclesial registradas en las *Crónicas*, especialmente en el material visual, tomando nota de la importancia del documento por su capacidad de tomar en cuenta fuen-

tes anteriores. La tesis central del artículo consiste en que las transformaciones de los mapuches a lo largo del proceso de incorporación de sus territorios al Estado chileno y el involucramiento de los capuchinos produjeron distintas formas de conversión y disciplinamiento junto a acciones de resistencia que hicieron posible la sobrevivencia y consistente continuidad sociocultural del pueblo mapuche.

La contribución cultural de los salesianos para la Amazonía. Juan Bottasso Boetti, historiador de las misiones salesianas, falleció el 24 de diciembre de 2019, y este artículo es fruto de su ponencia en el Encuentro presinodal *Amazonía salesiana. El Sínodo nos interpela* (Manaus, 1-4 de noviembre 2018). Se trata, tal vez, de su último escrito sobre las misiones en el que detalla las claves teológicas y antropológicas de los misioneros, así como su preparación previa y el contacto con los antropólogos a lo largo del tiempo. Entre las contribuciones, destaca la producción científica de las misiones salesianas amazónicas en los campos de la antropología, la lingüística, la tradición oral, la educación intercultural bilingüe, la teología pastoral y la memoria histórica. En aquella ocasión, presentó un catálogo de 240 publicaciones clasificadas según tres criterios: investigaciones científicas, obras didácticas y pedagógicas, contribuciones pastorales.

Misiones salesianas con rostro amazónico. Retos y transformaciones. Angélica Almeida, del Archivo Histórico Salesiano de Ecuador, y Ángel Torres-Toukoumidis, catedrático de la Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador, describen analíticamente la acción de cuatro figuras misioneras salesianas de fuerte impacto en las transformaciones de la Amazonía ecuatoriana en el desarrollo y la educación. Ellos son Juan Vigna (1900-1987), Juan Shutka (1930), Alfredo Germani (1929-1999) y Luis Bolla (1932-2013). Estas figuras contribuyeron a concebir una acción diferenciada respecto a los Shuar, exigiendo al Estado áreas territoriales que garanticen su supervivencia y financiamientos para la acción educativa; contribuyeron decisivamente al proyecto de los Shuar para constituir y fortalecer su propia organización; y, desde los años 70 en adelante, fueron

muy críticos con los internados por su carácter alienante y fortalecieron la educación intercultural bilingüe. Por último, y en especial el P. Luis Bolla, cuestionó tanto el concepto de misión encerrado en la lógica empresarial de ofertar servicios como la concepción de desarrollo implícita.

José Manuel Plaza de la Tejera. Obispo de Cuenca. "El ángel de los desiertos". El autor, Galo Sarmiento, miembro de la Academia Ecuatoriana de Historia, explora el perfil misional del obispo franciscano José Manuel Plaza de la Tejera (1772-1853), misionero amazónico en Maynas y el Ucayali en contextos de luchas independentistas y, a la vez, investido del rango de autoridad civil de Prefecto. Desarrolló en el territorio de misión actividades pastorales y también productivas con nuevos cultivos (caña de azúcar) y producción de aguardiente. Ejerció el intercambio del aguardiente, cacao y zarparilla con herramientas (hachas y machetes) en una extensa red de comercio que llegaba al Brasil. En 1846 es nombrado obispo de Cuenca donde asume el rol de misionero entre los Shuar y defensor de los territorios amazónicos del Ecuador ante el Perú.

Para finalizar, Juan Illicachi escribe sobre *Matrimonio y sexualidad en las iglesias evangélicas indígenas. Un estudio de caso en Chimborazo.* Analiza la manera cómo el discurso de la sexualidad opera al interior de las iglesias indígenas evangélicas de la provincia de Chimborazo, particularmente, en los rituales de las predicaciones, los cultos, los matrimonios y las conferencias evangélicas.

La segunda parte presenta la transcripción de tres documentos vinculados entre sí que contribuyen a repensar la compleja trama de la relación entre los Estados, las iglesias y los pueblos indígenas en perspectiva de reparación y reconciliación. El primer documento es un fragmento del informe *What we have learned. Principles o Truth and Reconciliation* (Lo que hemos aprendido. Principios de la verdad y reconciliación) producido por Truth and Reconciliation Commission of Canada, en el 2015. Este informe consta de tres partes que recogen los principales aprendizajes sobre las escuelas residenciales para indígenas, realidad que ha convocado la opinión pública mundial con ocasión del hallazgo de

tumbas indígenas anónimas. El tratamiento de esta realidad reviste importancia para las iglesias, no solo para revisar su pasado y comprender la compleja trama de sus relaciones con el Estado y los pueblos indígenas sino también para calibrar las respuestas actuales en perspectiva de reconciliación y reparación.

La primera parte (*Historia*) es una extensa relación histórica de las escuelas residenciales para indígenas desde su instauración, desde los años 1869-1870, hasta su clausura, a partir de la década de los 80 del siglo XX. La segunda parte (*Legado*) sistematiza los impactos de las escuelas residenciales en los ámbitos del bienestar infantil, educación, idioma y cultura, salud y justicia. La tercera parte (*Reconciliación*) define las pautas, el sentido y las acciones para la reconciliación respecto al legado de las escuelas residenciales de Canadá de cara a los actores presentes y desde la memoria de los hechos y sus consecuencias. De ellas, ofrecemos la traducción de la segunda y tercera parte del informe (*Legado* y *Reconciliación*).

El documento ilustra de muchas maneras que las escuelas residenciales implicaron una fuerte articulación de las iglesias cristianas de diversa denominación (presbiterianos, metodistas, Hermandad Moravia, anglicanos y católicos) con el Estado. Entre las organizaciones misioneras católicas, las más importantes fueron los franciscanos, los jesuitas y los oblatos. Sin esa articulación, heterogénea en sus formas y modalidades, pero fuertemente vinculada con las políticas públicas, las escuelas residenciales hubieran sido una empresa imposible. Entre los aprendizajes de la Comisión consta el que las presencias educativas misioneras estuvieron relacionadas con prácticas de colonización del territorio y políticas globales hacia los pueblos indígenas mucho más amplias que implicaron la voluntad explícita de desposesión y apropiación de los territorios, y de negar la posibilidad de sus existencias diferenciadas en términos identitarios, lingüísticos y culturales.

La información recabada por el documento refleja que las iglesias cristianas no solo aportaron al proyecto colonizador la justificación moral. Además, actuaron efectivamente a través de misioneros para ocupar

los territorios indígenas y contribuir a la destrucción de los pueblos aún a pesar de los esfuerzos de no pocos de ellos para suavizar las consecuencias de la colonización:

> Los misioneros cristianos desempeñaron un rol complejo pero fundamental en el proyecto colonial europeo, pues su presencia ayudó a justificar la extensión de los imperios, ya que ellos estaban llevando la palabra de Dios a los paganos. Si sus esfuerzos no tenían éxito, se podría concluir que aquellos que se rehusaron a aceptar el mensaje cristiano no podían esperar la protección de la iglesia o la ley, abriendo así el camino a su destrucción. Aunque los misioneros a menudo intentaban suavizar el impacto del imperialismo, también estaban comprometidos a hacer los mayores cambios en la cultura y la psicología de los colonizados y, por ejemplo, podrían tratar de que los comerciantes ofrecieran precios justos y que los oficiales del gobierno proporcionaran alivio en tiempo de necesidad, pero también trabajaron para socavar las relaciones con la tierra, el idioma, la religión, las relaciones familiares, las prácticas educativas, la moralidad y las costumbres sociales. (Truth and Reconciliation, Commission of Canada, 2015, p. 20. Nuestra traducción)

El segundo documento es la *Declaración de disculpa de los obispos católicos de Canadá a los indígenas de esta tierra* (21 de septiembre de 2021) con ocasión de las fosas anónimas encontradas en los terrenos de las escuelas residenciales. En ella, los obispos reconocen tres situaciones históricas que marcaron su acción respecto a los pueblos indígenas:

> Reconocemos el sufrimiento experimentado en las Escuelas Residenciales Indígenas de Canadá. Muchas comunidades religiosas católicas y diócesis participaron en este sistema, lo que condujo a la supresión de las lenguas, la cultura y la espiritualidad indígenas, sin respetar la rica historia, las tradiciones y la sabiduría de los pueblos indígenas. Reconocemos los graves abusos que cometieron algunos miembros de nuestra comunidad católica; físicas, psicológicas, emocionales, espirituales, culturales y sexuales. También reconocemos con tristeza el trauma histórico y continuo y el legado de sufrimiento y desafíos que enfrentan los Pueblos Indígenas que continúan hasta el día de hoy, nosotros los obispos católicos de Canadá, expresamos nuestro profundo remordimiento y nos disculpamos inequívocamente.

Finalmente, proponen una iniciativa esperanzadora para toda la Iglesia y que consiste en la “disponibilidad para educar a nuestro clero, hombre y mujeres consagrados y fieles laicos, sobre las culturas y la espiritualidad indígena”.

El tercer documento que transcribimos se titula *Caminemos juntos hacia una espiritualidad de la interculturalidad y de la fraternidad. Carta abierta del Equipo de Pastoral Indígena (EDIPA) de Neuquén* (28 de agosto de 2021) que se hace eco, en la Patagonia argentina, de los sucesos de Canadá asumiéndolos desde la solidaridad eclesial. La reflexión apunta a que toda acción misionera debe desprenderse de la tarea de agenciar proyectos civilizatorios impulsados desde el Estado. Lo ocurrido llama a compartir la memoria y el dolor de los pueblos indígenas argentinos con la misma perspectiva de reconciliación y reparación.

> En Argentina, como Equipo Pastoral Aborigen, son muchas las cosas que nos duelen todavía. Ante todo, nos solidarizamos en el dolor que viven nuestros hermanos canadienses y en la búsqueda de la verdad, de la reconciliación y de la reparación. También nosotros formamos parte de una historia trágica en tiempos en que el lema era “evangelizar civilizando y civilizar evangelizando”. Si bien las políticas de escolaridad obligatoria del 1800 es un asunto que se debe atribuir al proyecto de Estado de carácter civilizatorio, nos obliga a repensar que la iglesia formó parte de este proyecto, gestando as, entre los pueblos indígenas la categoría de infancia (considerándolos inferiores y primitivos), como un grupo que debía ser intervenido y gestionado por alguien superior. Eso no le quita responsabilidad a la iglesia, pero la ubica en el proyecto del que formó parte. (EDIPA-Neuquén, 2021)

PRIMERA PARTE

CONTRIBUCIONES

El caso Alejandro

Miguel Ángel Cabodevilla[1]

"Solo al final se ve lo que cada uno es".
(Eclesiástico 11,27)

Inicio

Por unos días fue noticia en muchos lugares del mundo: un obispo católico había muerto lanceado en la Amazonía ecuatoriana. Era el veintiuno de julio de 1987. Fue noticia por ser desusada: no se suelen producir muertes de obispos en semejantes lides. Otra extraña circunstancia hacía todavía más insólito el suceso: los victimarios pertenecían a un pueblo indígena sin contacto habitual con otros grupos. Se les llama *aislados*, aunque en nuestra Misión los denominamos como *ocultos. Ocultos* (también *ocultados*) para nosotros, los afuereños, claro está. Ellos están en su casa de siempre, aunque haya cambiado su vecindad.

Alejandro Labaka,[2] el lanceado, era mi obispo en aquel entonces. Inés Arango, religiosa colombiana que fue muerta junto a él, era una admirada compañera en la Misión capuchina de Coca-Ecuador. Ambos estaban realizando en el momento de su muerte un intento de contacto con

1 Misionero capuchino, investigador de CICAME y autor de numerosas publicaciones sobre la Amazonía ecuatoriana. Fundador del Museo Arqueológico y Centro Cultural de Orellana, MACCO. mac.artaiz@gmail.com

2 Alejandro cambió su apellido Labaca, tal como aparece en muchos escritos, por el propio de su idioma vasco Labaka, como quería ser conocido.

la anuencia del Gobierno ecuatoriano.[3] Como podía esperarse, su muerte en tales circunstancias soltó la caja de los truenos dentro de la nación.

Se criticó la acción misionera con distintas razones. Edison Viteri, el vicepresidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) declaraba en un periódico de Guayaquil:

> La misión Capuchina, ha sido utilizada por los intereses de las transnacionales petroleras y por el Gobierno ecuatoriano a través de CEPE, y nosotros defendemos nuestro territorio que nos pertenece por herencia y por derecho, además no permitiremos que nos quieran evangelizar porque los Huaorani, tienen su propia religión que no es menos que ninguna otra. (Periódico de Guayaquil, 30.7.1987)

Samuel Padilla, Caento, un auca que vive en civilización, pero mantiene nexos con su tribu retornando a la selva constantemente,[4] dijo: "Fue una imprudencia el tratar de introducirse en territorio de los Tagaeri. Enfrentarse a ellos, sin ser auca, es muerte".

Javier Ponce[5] reflexionaba con un poco más de profundidad sobre el hecho:

3 Si el estudio se titula "El caso Alejandro" y se refiere principalmente a él, no es por hacer de menos el trabajo y méritos de Inés Arango. Simplemente Alejandro fue el gran constructor del puente que siempre quiso tender entre la sociedad ecuatoriana y los grupos selváticos ocultos. Mucho antes de llegar Inés a la misión, él había hecho múltiples intentos de conocimiento de esos pueblos diminutos, los había estudiado con todos los medios a su disposición, defendido ante la insensibilidad de el Gobierno y la sociedad envolvente. A la llegada de Inés, los dos formaron un tándem bien avenido hasta el final.

4 Así informaba el diario El Comercio,14.7.1987.

5 Más tarde ocuparía, por largos años, diversas Carteras Ministeriales en los Gobiernos del presidente Rafael Correa. Entre ellas el Ministerio de Agricultura. ¿Ejecutó entonces, cuando tuvo la ocasión, "sin ambigüedad", políticas en defensa de los supervivientes *ocultos*? No es este el lugar para hacer balance de su desempeño ministerial.

> Las misiones han sido, históricamente, y en muy diversos proyectos de dominación y colonización a través del mundo la punta de lanza. Esta suerte, hablando en términos duros, de "carnada" frente a pueblos de distintas culturas y religiones, ha ubicado al misionero en la ambigua y conflictiva condición y portavoz y símbolo visible de la dominación. Pero hoy, buena parte de las misiones busca otra cosa: identificarse con los grupos dominados y en proceso de extinción, defender su vida y su territorio. Y en esa transformación, la situación de las misiones se torna conflictiva. La muerte de Alejandro Labaca e Inés Arango es la expresión más radical de esta ambigüedad. Tres momentos históricos, pero muchas veces paralelos también: una violenta "extirpación" de su cultura en un primer momento, una "integración" paternalista más tarde y un acompañamiento a su organización y lucha finalmente. [Como se ve, el lío estaba montado] (Diario Hoy-La Liebre Ilustrada, 2.8.1987)

De esto quieren tratar las siguientes páginas. De por qué esos misioneros estaban en el punto donde al fin murieron y a qué se debió la polémica desatada con su acción. Cómo creyeron hacer algo a favor de esos grupos *ocultos* mientras otros los tachaban de colaborar con los afanes estatales o empresariales. Intentaremos dilucidar a qué se debe tan enconada división de opiniones en el asunto. El lector notará que en esta discusión pública solo hay voces ajenas a los directamente implicados, a las gentes sin nombre. Está claro que no podemos hacerles la pregunta más obvia, ¿qué piensan ustedes de todo esto? Ellos no pueden opinar, pero muchos se han creído con derecho a hacerlo en su nombre.

¿Quién da voz a los *sin* voz?

Alejandro, en alguna de sus comunicaciones con las autoridades gubernamentales solicitando lo que él consideraba protección para esas minorías ignoradas, firmaba: *la voz de los sin voz.* ¿Tenía alguna legitimidad para erigirse en portavoz? Entonces y luego han sido otros muchos individuos, entidades, organizaciones, etc., los que han reclamado hablar en nombre y beneficio de los ocultos. ¿Con qué razones y argumentos? Porque estamos ante un caso peculiar. Se trata de muy pequeños

grupos selváticos que tienen plena capacidad decisoria en su cultura, pero hasta hoy, y dado el abismo de violencia y desprecio que existe con cualquiera de sus vecinos, no pueden conocer apena nada de la cultura exterior para decidir la actitud a seguir frente a ella. Obviamente no son ciudadanos de elección propia, no son ecuatorianos, ni otra cosa, fuera de su clan y tradiciones. Ni lo son, ni lo rechazan. Simplemente están en otra dimensión cultural.


Alejandro Labaka con los waorani. 1977



Ahora bien, en una sociedad democrática las representaciones sociales y políticas se legalizan a través del voto público, las instituciones representativas, las leyes, la libre opinión, etc. Ser ciudadano es formar parte de una colectividad que nos precede, que es condición de nuestra existencia moral, política y social. Un concepto que, en lo que sabemos, se opone frontalmente al de estos grupos selváticos. Un ciudadano tiene los derechos y deberes que su sociedad le otorga ya por su pertenencia. Nada parecido en estas gentes, para quienes tener un derecho equivale a

ser capaz de conquistarlo y sustentarlo. Viviendo en mundos y conceptos tan distantes, ¿quién, entre nosotros, puede tener derecho a hablar en nombre de *los sin voz* y, de tenerlo, en qué se fundaría?

Pretende tenerlo el Estado ecuatoriano. Sin contar con la aceptación de los ocultos, los tiene como *ciudadanos* (en la última Constitución de Montecristi incluso los asciende a una categoría inexistente llamándolos *ciudadanos protegidos*). La razón de su ciudadanía: *ocupar territorio nacional.* Por cierto, una concesión taimada: ocupan lo que no es suyo, porque es el Estado quien decide sobre el uso del territorio. Ellos se maravillarían de saberlo. Su presencia como pueblos en esa selva es muy anterior a la conformación del Estado nacional. Por supuesto, nadie les consultó sobre su voluntad de pertenencia a nación alguna. Cosa, como dijimos, que ni siquiera hubieran podido comprender, pues no cae dentro de sus términos conceptuales. Pero, además de no tener su conformidad, el desinterés estatal respecto a su existencia y vicisitudes ha sido casi absoluto. Primero porque viven en una región tradicionalmente olvidada por la nación. Más tarde, sin embargo, los gobiernos y la sociedad ecuatoriana han ido interesándose y apropiándose de la Amazonía. Se han creado instituciones especializadas en muy diversos saberes sobre la zona… excepto sobre estas gentes ocultas y eso a pesar de que eran dueños de una enorme extensión selvática rica en petróleo. Incluso en las palabras de los personeros menos arrogantes y despreciativos, como era el caso del entonces ministro de Energía, Sr. Espinosa, se puede constatar su incapacidad para siquiera acercarse a los modos de pensar y de vivir de los *ocultos* cuando manifestaba:

> Las petroleras en este momento solo están haciendo trabajos sísmicos. En las comunidades indígenas donde murió Monseñor Labaca, recién va a iniciar ese trabajo la Elf. No se puede decir que como consecuencia de la actividad petrolera es que hubo esta reacción. En ese lugar no ha entrado ninguna petrolera. Las petroleras no toman tierras. El trabajo de perforar un pozo requiere máximo un cuarto de manzana. La petrolera en sí no hace sino perforar un pozo y tender la tubería. La lástima,

> es que tenemos que abrir carreteras y con ella viene la invasión de los colonos. (Diario Hoy, 28.7.1987)

Este tipo de declaraciones producía vergüenza en quienes estábamos en el asunto. ¡Esa incapacidad para ponerse en el lugar de otro, para intentar ver las cosas desde su conocimiento! ¿Cómo va a saber un aislado quién es quién; si es petrolero o colono quien le invade, si se apropiará de su tierra o pasará de largo? En realidad, el ministro, y con él los gobernantes habituales, están tan voluntariamente aislados, desinteresados de lo que piensa un indígena oculto como este de los problemas *nacionales*. Y, por tanto, con una ignorancia tal sobre el supuesto representado, ¿cómo podrá legislar y actuar con el respeto que se merecen esos *ciudadanos protegidos*?

Los dirigentes indígenas amazónicos, pese a su pretensión de constituirse en *únicos* voceros y apoderados de los *ocultos*, estaban aquejados de parecida inconsistencia. Recordemos las palabras de Edison Viteri por las fechas que nos ocupan en este estudio:

> Horrible la muerte de los misioneros; pero ellos fueron utilizados por intereses económicos que representan las transnacionales petroleras, caucheras, de palmeras, que han minado el territorio indio, a tal punto que ahora solamente hay 2500 Huaorani, de sesenta mil que eran hace pocos años cuando comenzó la explotación petrolera. Los pueblos Záparos que eran seiscientos mil, y los Tetetes treinta mil han sido extinguidos totalmente. ¡Sometidos por la salvaje colonización! (Diario Hoy, 28.7.1987)

Aunque en este parlamento no la pronuncia, la palabra mágica que, según los dirigentes indígenas amazónicos, les conecta con los grupos ocultos es la de *hermanos*. ¿De cultura, de selva, de sangre? Son indios, luego son hermanos. Tener derecho a su representación es una razón *de familia*.[6] Quizá el dirigente desconociera por ignorancia, o

6 Al parecer, decir que son *hermanos* les exime de cualquiera veracidad. La realidad de estos dirigentes suele estar muy poco informada o la utilizan a beneficio de inventario. Por ejemplo, la colonización que sus ancestros hicieron en tierras

fingiera hacerlo por conveniencia, que esos supuestos *parientes* lo lancearían con el mayor gusto si se pusiera a su alcance. Él, tanto como los misioneros o los petroleros, pertenece al mismo rango, sin diferencia alguna en la mente de un oculto: es un *cowori* (extraño), un *kaenwen* (antropófago). La humanidad para esos grupos es su clan; un segundo escalón humano, aunque con el peligroso rango de *adversarios*, son los demás clanes que hablan su lengua. Es decir, que compartan una selva con su mismo entender. Hasta ahí y no más llega lo humano para ellos, todos los demás seres, son caza. Caza mayor. De hecho, se han dado muerte entre sí durante siglos peleando por recursos selváticos. Así que no tan *hermanos*. Pero es que, además de esto, la desinformación sobre esas gentes apartadas no le va a la zaga al ministro citado. Afirmar que los Huaorani fueron *sesenta mil hace pocos años*, solo puede provocar la sonrisa de los enterados.[7] Las cifras dadas para Cofanes y Tetetes[8] pertenecen igualmente a la fantasía o la demagogia. ¡Cómo se pretende formar parte y defender a una *familia* a la que se desconoce hasta ese punto!

Por los años que ocurrían esos sucesos no había en Ecuador la cantidad de ONG que luego han salido a su favor, casi siempre con un conocimiento del asunto tan limitado que siguen oyendo esas campanas, pero no saben exactamente dónde. Lo suyo suele ser, casi en exclusiva, conocimiento de escritorio, es decir, de lejanías. Aunque había ya para esas fechas (fuera de los misioneros católicos o del ILV) unos pocos extranjeros que se habían interesado por esas gentes de la selva profunda, estaríamos en un aprieto a la hora de señalar algún ecuatoriano dedicado al estudio detenido y sistemático de su forma de vida. Así que la demagogia de pretender hablar en nombre de alguien, no solo desco-

---

huaorani bajo el mando de caucheros y hacendados, ¿también fue *criminal*? La ampliación de territorio, de vida o de cacería, de sus mayores a costa de terreno huao, ¿no fue por *intereses económicos*?

7 Estudios históricos del autor sobre este pueblo: Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente, 1994; La Nación Waorani, Noticias históricas y territorio, 2010.

8 Véase el estudio la “Selva de los fantasmas errantes”, Miguel Ángel Cabodevilla, 1997.

nocido sino desdeñado, tiene muy mal sostén. ¿En qué podría apoyarse un hablar en su nombre que no fuera demasiado abusivo?

Quizá, con todas las dudas del caso, en el conocimiento de su vida y la cercanía. Y, en este caso, por lo que trataremos de explicar después, lo primero es imposible de lograr sin lo segundo. Ya dijimos que esa especie de ciencia infusa que ciertos indígenas selváticos pretenden tener sobre los escondidos, simplemente por decirse unos y otros *habitantes ancestrales*, es del todo fingida. A un indígena amazónico le costará similar esfuerzo al de un blanco comprender y aceptar las peculiaridades del actuar de los *ocultos*. Sobre todo, claro está, si ese comportamiento les afecta directamente. Lo muestran palmariamente las historias más recientes,[9] donde la mayoría de las víctimas conocidas entre grupos sin contacto han sido causadas precisamente por indígenas *hermanos*.

Aunque este no sea el momento de entrar a fondo en el tema, hay que apuntar que la *humanidad* de estas gentes aisladas, cuando se tiene la ocasión de observarla detenidamente, ha sido tan peculiar, tan ajena en muchos aspectos a la de la nación ecuatoriana en la que los han englobado, que ha producido hasta hoy mismo una penosa relación mutua de crímenes y abusos. Si las relaciones exitosas entre ambas sociedades han sido tan escasas y los fracasos menudeaban tanto no es debido a la maldad mutua, o solo a los abusos premeditados, sino a la imposibilidad de entenderse entre modalidades de vida tan encontradas y disímiles. Al examinar esa triste historia de violencia mutua, se tiene la certeza de que se ha tratado de un imposible diálogo de sordos. Ninguna de las dos partes entiende el idioma del otro. Los ocultos no lo lograron por su propio estilo inveterado de vida. Ecuador no ha querido, ni todavía parece querer,

9 Cicame, la editorial de la Misión Capuchina-Vicariato de Aguarico, fue publicando una muy larga serie de títulos sobre ese tema, a más de los arriba citados: *Los últimos huaorani; Crónica huaorani; Coca, la región y sus historias; El exterminio de los pueblos ocultos; ¡A quién importan esas vidas!; Zona Intangible, ¡peligro de muerte!; Otra historia de violencia y desorden; Una tragedia ocultada…* etc.

aunque podría hacerlo, interesarse de verdad por aprender el idioma de ser humano tal como son los otros.

Hemos mostrado, entre muchos ejemplos posibles, formas demagógicas y falsas de hablar en su nombre. Es hora de presentar al que llegó de lejos, pero bien equipado, para intentar un elemental aprendizaje que consiste en cercarse sin prejuicios ni ambiciones y permanecer el tiempo suficiente entre ellos para saber interpretarlos. Para conocer por qué pudo hacerlo, al menos hasta cierto punto, nada mejor que repasar sucintamente la biografía y ejecutoria del personaje.

La aventura de ser Alejandro

Por qué Alejandro murió en un bohío amazónico, lanceado por indígenas a quien quiso defender, está escrito en las páginas anteriores de su vida. No fue casualidad, sino causalidad. Murió a causa de lo que quiso afanosamente ser. Vamos a intentar mostrarlo en el poco espacio que permite este trabajo.

Alejandro nació en 1920 en Beizama, un caserío del País Vasco-España, al amparo de una familia campesina. El caserío está situado en un cercado de cerros permanentemente verdes. Esos colores del verde los vivirá después con exaltación en su vida amazónica. A la selva la llamará, no infierno, sino *paraíso verde*. Solo vivió 12 años en su pueblo, donde no se hablaba español sino euskera, una lengua minoritaria y, poco después, incluso perseguida en España. Él se sintió vasco toda su vida, sin dejar de ser español, y luego ecuatoriano nacionalizado. Desde niño, pues, vivió el drama y el combate de los fosos lingüísticos, culturales, nacionales. Él se decidió siempre por la acumulación de riquezas, antes que por los antagonismos. En cuestiones sociales le gustaba la suma más que la resta o la división. De su niñez le quedó en el corazón un eco constante por la gente apegada a la tierra, la capacidad de hablar con las plantas, el amor entrañable a las sorpresas de la naturaleza.

Inés Arango y Alejandro Labaka en un viaje hacia los waorani de Dikaron. 1980



A pesar de la querencia por la tierra propia, aquel niño campesino, con solo doce años emprendió una aventura que le trasladaría a horizontes del todo insospechados. Ingresó en un seminario de frailes capuchinos y, al hacerlo, aceptó no regresar nunca más a vivir con los suyos. De ahí en adelante debería ser otro. Fue su primera transformación personal, una aventura sin retorno. Nuevo idioma y compañías; la vida siempre disponible para ocuparla en lo que le indicaran sus maestros. Un fraile cambia hasta de nombre (Alejandro se llamará durante años Manuel de Beizama), como símbolo de que se ha convertido en otra persona. En cierto sentido quería ser adalid de los más necesitados, de las causas más difíciles. Por eso, nada más ordenarse sacerdote, pidió

ser enviado a la misión más remota y difícil: China. Concretamente a la provincia de Gansú, cercana a Mongolia.

Pero, antes de eso, otro episodio de aventura, drama y aprendizaje. Alejandro, con dieciocho años, fue incorporado a la Guerra Civil española. Aunque no participó en combates, vivió la cercanía de los frentes de guerra, la violencia inaudita entre miembros de una misma nación, la crispación de las ideologías, la tentación de la violencia como solución que nunca remedia nada. En la guerra vio lo que de sí daban los enfrentamientos violentos, la intolerancia, y quedó vacunado para siempre respecto a cualquier infección de fanatismo. Para él los extremos no se tocaban, los rehuirá siempre.

Con veintisiete años, en 1947, Alejandro fue enviado como misionero a China. En este tiempo, para un fraile se trataba de un viaje sin retorno. Se iba para no regresar, una apuesta definitiva. Para ver el temple de ese joven al que enterraban en una nación de la que prácticamente nada sabía, comenzando por sus idiomas, retenemos una línea de su primera carta en Hong-Kong: "Mi alegría es grande. Cuando más nos acercamos a China, mayor es mi alegría" (Carta autógrafa en el Archivo Capuchino, Pamplona). ¡Y tenía encima lo desconocido y amenazador! Como comprobaría nada más llegar, entraba a una nación convulsa, precisamente cuando se iniciaba la *Gran Marcha* maoísta que daría un vuelco total a aquellas culturas milenarias. Mao y sus gentes partirían a la conquista del poder, precisamente, de la región a la que Alejandro llegaba. Se estaba metiendo en un avispero.

Hay que poner de relieve algunos rasgos de esta sorprendente biografía que resultarán definitorios de su personalidad final. Ante todo, la increíble flexibilidad y adaptabilidad de este joven que, antes de sus treinta años, ya ha mudado varias veces de piel cultural. Aquí, en su nuevo país, estudiará con ahínco el mandarín, la lengua franca china, y admirará de tal manera a aquellas gentes (no olvidemos que se trata de una de las provincias más pobres y subdesarrolladas de la gran nación) que hasta el final de su vida expresó su deseo de pasar sus últimos años

y morir allí. Su capacidad de admiración por lo humanamente distinto y original era innata. Tenía un gran potencial de atención a lo distinto, a formas humanas que no eran las suyas, a los lugares desconocidos, a aquello que era la civilización del otro. Como una búsqueda perpetua del multiforme fondo humano. Para él, esa admiración era preocupación por el otro, tenía una auténtica resonancia cristiana.

Cuando manejó un poco la lengua china lo enviaron a la ciudad de Xining, el año 1950. Allí no había entonces un solo cristiano. ¿Qué hacía Alejandro? En un arrabal abrió un pequeño dispensario médico donde aplicaba las nociones sanitarias que aprendió en sus cursos de enfermería de Pamplona. Y, sobre todo, aprendía, se admiraba. Siempre pensó que cada nueva lengua puede abrir un mundo posible y en cada uno de esos nuevos mundos había perspectivas sorprendentes. Aprender una lengua es ser otro distinto, conseguir mirar y pensar de otro modo. Es una nueva libertad. Alejandro se puso a vivir en la lengua china. Escribe:

> Todos los días veo cosas que me llaman la atención. Es un mundo civilizado, que tiene su educación, su etiqueta y su urbanidad con formas distintas a las nuestras, y a ellas debemos acomodarnos los misioneros. (Carta autógrafa en el Archivo Capuchino, Pamplona)

A un primo suyo le cuenta:

> Aquí tienes que despojarte casi totalmente de toda tu manera de pensar y juzgar las cosas. No te encariñes demasiado con ninguna civilización; todas son buenas, mientras no se opongan a la moral… (Carta autógrafa en el Archivo Capuchino, Pamplona)

Entre tanto, el año 1949 Mao y sus seguidores triunfan en todo el país. Entonces comienza el creciente acoso contra los creyentes religiosos. Alejandro ha tenido tan buena mano en su dispensario que puede escribir: “la masa pagana sigue mostrándonos su simpatía y salen en nuestra defensa ante las autoridades” (Carta autógrafa en el Archivo Capuchino, Pamplona). Y también: “Me dedico a curar enfermos y almas. Estoy rodeado de suspicacias y malquerencias” (Carta autógrafa en el Archivo Capuchino, Pamplona).

A comienzos del año 1953 lo expulsan violentamente de China, tal como harán con todos sus compañeros. Tan solo han sido seis años de esta nueva vida, pero la huella que en él dejó, como pudimos comprobar hasta el final de sus días fue perenne. En todo caso, tiene entonces treinta y cuatro años y debe mudar de nuevo de piel. ¿A qué aspirará? ¿Al merecido regreso a su patria chica para curar tantas heridas y peligros? Nada de eso. Apenas expulsado, aún en Hong-Kong, escribe a su superior: "Estoy disponible… ¡No se olvide de poner mi nombre en la primera expedición para el Napo!" (Carta autógrafa en el Archivo Capuchino, Pamplona).

No fue su inmediato destino, aunque lo pidiera. Desde 1954 fue párroco en Pifo y cuatro años después lo fue en un barrio periférico de Guayaquil. Desde 1960 residió en Quito. De manera que, para cuando llegó al Oriente, había conocido a fondo las maneras de ser ecuatorianas en todas sus regiones. En cada lugar donde residió dejó la impronta de sus iniciativas sociales, su amabilidad para relacionarse con las gentes y su contante atención a la vida ciudadana. Alejandro era un personaje político en el primer sentido griego de la palabra: siempre preocupado por la *polis*, por el entramado social y sus cambios constantes. Vivió en barrios suburbiales pero no tuvo inconveniente alguno, sino gusto más bien, por relacionarse con gentes de cualquier clase social.

Esto ha sido un recorrido al vuelo sobre una vida que llevaba dentro varias vidas, paisajes, culturas y gentes diversas. Una existencia acostumbrada a los cambios, llena de curiosidad por aprender nuevas formas de ser humano. Cuando murió, algunos despistados de este país hablaron de él con condescendencia, como de un curita de pocos alcances, obstinado en la evangelización más elemental, que no sabía por dónde le daba el aire. La ignorancia es muy atrevida.

Por fin, en el Napo

En 1965, Alejandro fue nombrado Prefecto Apostólico de Aguarico. En términos eclesiales, responsable de la Misión Capuchina en el

territorio perteneciente entonces a la Provincia de Napo y que años después sería Provincia con el nombre de Francisco de Orellana.[10] Hacía doce años que él había pedido llegar *al Napo*, ahora estaba allí. Tenía cuarenta y cinco años, con mucho y variado recorrido.

Téngase en cuenta que una Prefectura Apostólica es una forma legal. En este caso se había constituido por medio de un Convenio firmado, de parte del Estado, por D. José María Velasco Ibarra, presidente, el 3/8/1955. Entre las actividades a las que se obligaban los misioneros: "trabajar intensamente por la colonización y civilización del Oriente ecuatoriano… fundar colonias de blancos e indígenas… escuelas primarias o agrícolas… caminos… sanidad". En definitiva, el Estado, que no llegaba en su organización hasta tan apartadas regiones, ponía en manos misioneras atribuciones que a él le correspondían. Para poder existir, la Misión debía reemplazar en parte al Estado, inexistente en la región. Más tarde se firmarían sucesivos contratos, particulares o globales, sobre colonización y civilización, en 1966, 1970, etc. Eran los términos y condiciones del tiempo ecuatoriano. Con el tiempo, se irían invirtiendo las fuerzas políticas de la zona: el Estado y la sociedad civil tomarían progresivamente fuerza, la Misión disminuiría hasta ser una simple entidad privada, entre tantas otras. Sin espacio aquí para descripciones específicas, el lector debería recordar los tormentosos decenios políticos 60/70 en Ecuador, con numerosos cambios gubernamentales, varios de ellos dictatoriales.

Tal era la heredad y el tiempo que le cayeron en suerte y, como solía acostumbrar, lo aceptó de la mejor manera y, a su estilo, se metió a trabajar de inmediato. Era una zona de población indígena, con escasos pobladores mestizos. Pero se avecinaba un vuelco próximo y radical. Para mediados de los 60 se descubrió petróleo rentable en Lago Agrio; los grandes yacimientos se extendían hasta las selvas del Coca. Allí vieron de inmediato el tsunami que les venía encima en una zona sin lega-

10 Alejandro sería uno de los más entusiastas y empeñados propulsores de esa provincialización.

lidad efectiva: carreteras, colonización masiva, destrucción ambiental, cerco a la tranquila vida indígena… Y todo ello, hay que insistir, en una región olvidada, sin Gobierno efectivo, dejada por tanto en manos de los más fuertes allí presentes: petroleros y militares.[11]

Reunido con sus misioneros, pensaron, despegándose de lo que los sucesivos Gobiernos les solicitaban, en hacer una política social y cultural propia, no contemplada en los planes oficiales. Así nació CICAME (Centro de Investigaciones Científicas de la Amazonía Ecuatoriana), un espacio que resultará clave durante cincuenta años para comprender la evolución cultural de la zona. Fomentó también aspectos que le parecían estratégicos: legalización de tierras indígenas y colonas, creación de un colegio en Coca, apoyo a las iniciales organizaciones indígenas, defensa de sus lenguas por la enseñanza bilingüe, etc. Observación, reflexión, acción y de nuevo evaluación de resultados era su manera de estar presente. El Prefecto, fiel a sus convicciones y experiencia, no cerró sus ojos a la conflictiva realidad, ni pretendió cambiarla con palabras y promesas, tal como suele intentarse. Muchos pretenden que, negándola, disponiendo de leyes o discursos patrióticos, la inercia de la sociedad cambie. Pero, si no hay ideas y medios para transformarla, tras la retórica, los obstáculos seguirán donde estaban, como verdad inconmovible. Alejandro se relacionó con unos y otros en todo lo que estuvo en su mano, pero se inclinó por los más débiles en aquella circunstancia: los indígenas.

Una sociedad en transformación

Si Alejandro llegó a una tierra en ebullición, como estamos mostrando, hubo además otro factor, además de los apuntados, que alertó de inmediato su sensibilidad abierta a los casos humanos más fronterizos. Se trataba de una cultura indígena cuyos clanes enseñoreaban la

11 ¿Para cuándo un buen estudio de la actuación del ejército en esta zona patria? Esa investigación, hecha con rigor, podría aclarar muchos puntos oscuros de la historia local.

margen derecha del río Napo desde Ahuano a Tiputini. Se decía que eran pocos, pero su agresividad y la tenacidad con la que defendían su territorio eran legendarias. Vivían en clanes aislados entre sí y con frecuencia también enfrentados; no mantenían relaciones amistosas con nadie. Se les llamaba aucas (salvajes) y contaban con una antigua tradición de violencias hacia todos los que intentaran recorrer o instalarse en sus tierras, desde las expediciones caucheras de principios de siglo hasta las exploraciones petroleras realizadas por la Shell en los años 40. A la inversa ellos había sido asesinados, capturados y perseguidos por todos.

En 1956 se dieron dos hechos significativos para la Misión capuchina. En el mes de enero cinco jóvenes misioneros norteamericanos fueron lanceados por los aucas en el río Oglán, cabeceras del Curaray. El hecho ponía de manifiesto, por un lado, la persistencia del *problema auca*, tal como solía llamarse por entonces y otro añadido: mostraba cómo los misioneros evangélicos se habían adelantado a las misiones católicas en el asunto. Ese mismo año la Misión capuchina decidió establecer un puesto en la bocana del Coca en el río Napo, iniciando así lo que sería la actual ciudad de Coca. Al amparo del puesto misional se establecieron allí una serie de familias naporunas y un puñado de mestizos. Tal fundación iba a excitar las correrías de los aucas que moraban en la ribera opuesta.

El territorio auca ha sufrido hasta hoy incontables agresiones de múltiples actores. Pero en los años 60 los iniciales invasores fueron indígenas naporunas que ambicionaban las tierras y cacería de tan amplio sector. Desde los años 50 y la siguiente década menudearon los conflictos entre ambos pueblos desde Ahuano a Coca. En los alrededores de esta población comenzaron a partir de 1958, de nuevo coincidiendo con otro hecho notable. Ese año, dos misioneras evangélicas ingresaron por primera vez de un modo pacífico, en un clan auca del alto Napo. En poco tiempo redujeron el clan a poblado estable. La zona quedó *pacificada*… y sus tierras a expensas de los ávidos naporunas y de la explotación petrolera.

Cuando encargan a Alejandro la Misión de Aguarico el *problema auca* está planteado en tres aspectos: impide, o al menos dificulta, lo que será de inmediato la gran explotación nacional: la industria petrolera; también es un peligro para la expansión de los grupos naporunas (la Coca inicial estuvo a punto de colapsar por los ataques) y, además, es un sector donde los protestantes han ganado por la mano a los católicos. Los capuchinos habían hecho intentos de contacto con los grupos aucas de su sector desde el año 1961, surcando el río Tiputini. En 1964 Alejandro vuela repetidamente para localizar los bohíos más cercanos a Coca, también asciende el río Indillama en su búsqueda, sin encontrarlos. Pero, en ese momento, otra vez interviene en su vida un acontecimiento que le imprimirá un nuevo rumbo.

Del 14 de septiembre al 8 de diciembre de 1965 asiste a la última sesión del Concilio Vaticano II. Para Alejandro fue una revelación en varios sentidos. Le sedujo la variedad de culturas humanas allí presentes, tan diversas entre sí, aunque dentro de una misma Iglesia. Si su tendencia natural y el aprendizaje de su vida lo inclinaban al diálogo entre opuestos y a la asistencia a los más débiles, el fantástico abanico cultural de la Iglesia mundial terminó por alentarlo. Él intentaría poner en ese arco iris el color inédito de los aucas, aunque tuviera que arriesgar su vida en ello, y lo haría a la par y sin rivalizar con otras confesiones religiosas.[12] Pero, en esa tarea de *aggiornamiento* de la Iglesia católica hay asimismo otros énfasis que calan en el ánimo del Prefecto. Su misión ha cumplido hasta ahora lealmente el compromiso adquirido ante la nación ecuatoriana según los convenios suscritos, más bien propios de una presencia cuasi colonial. Mas ahora el Concilio invitaba a "sentirse miembros del grupo humano en que viven, tomar parte de su vida cultural y social, familiarizarse con sus tradiciones, descubrir las semillas de la Palabra" (Constitución del Concilio). En definitiva, no se trataba de colonizar e imponer modelos ajenos, sino de acompañar a la gente

12 Sobre ambos extremos consultó en Roma y recibió aprobación. Archivo Documental del Vicariato en Quito.

local en sus propios descubrimientos. Una actitud con la que de inmediato sintonizó el Prefecto.

Fueron años de grandes cambios en el estilo misionero y, por tanto, sujetos a fuertes tensiones. A causa de ellas Alejandro renunció a la Prefectura el año 1969, aunque siguió actuando en ella como misionero de a pie. El año 1973 escribía una suerte de síntesis sobre la historia y actualidad de Aguarico que terminaba: "salvemos a nuestro hombre amazónico y su cultura" (OPI, revista de los capuchinos españoles, números 64-65 y 67, año 1973). Esa especie de mensaje o SOS estaba suscitado por sendos hechos decisivos. El año 1971 la compañía Texaco había terminado la carretera Quito-Coca. Abierta la brecha en la selva, la avalancha colonizadora parecía inabarcable. Ese mismo año los misioneros del ILV (Instituto Lingüístico de Verano) había conseguido *reducir* a la casi totalidad de los clanes waorani[13] al sur de Coca. Los lingüistas cumplieron una misión querida y fomentada por militares y petroleros. Toda la margen derecha del Napo, hasta entonces patrimonio wao, quedaba abierta a la explotación petrolera, a sus carreteras y, por consiguiente, a la colonización.

Alejandro vive unos años en los puestos misionales de la carretera Eno-Coca compartiendo a fondo tres nuevas experiencias: el arrinconamiento de los pequeños pueblos indígenas del sector (Cofanes, Sionas, Secoyas), la durísima vida de los primeros colonos mestizos, abandonados sin ninguna ayuda oficial, y los conflictos laborales y sociales creados dentro y en el entorno de los trabajos petroleros. Su misión, como siempre, será mediar tratando de encontrar salidas no violentas, proteger a los más débiles, insistir una y otra vez ante las autoridades para que el Estado se haga presente con leyes y servicios que permitan el desarrollo pacífico de una compleja sociedad en expansión.

13 Otras veces se escribe huaorani. Es el nombre que ellos se dan a sí mismos quienes antes eran motejados de aucas.

La fascinación waorani

El año 1976 Alejandro fue a vivir a Nuevo Rocafuerte, frontera peruana en el Napo. Ese mismo año la compañía auxiliar petrolera CGG le pide que acompañe a los obreros en sus campamentos de las trochas petroleras, pues temen la visita de waorani del sector. Una vez más se ve ante una situación contraria a sus repetidas propuestas (ha pedido que no se trabaje sin autorización wao), pero que juzga necesario afrontar. Los obreros están aterrorizados y su presencia amistosa y tranquila les calma. El dominio que Alejandro tiene de sus nervios y del temor en esas circunstancias peligrosas se hace proverbial. Por lo demás, fiel a su estilo, no se contenta con denunciar y proponer, él actúa en beneficio de los que están en peligro y arriesga. Ese mismo año puede visitar por primera vez un enclave wao. En seguida los misioneros encuentran la manera de acceder a ellos fuera del control petrolero y comienzan una cuidadosa y espinosa convivencia que Alejandro relatará en su libro *Crónica Huaorani* (Cicame, 1985).

Para este momento el misionero ha intentado en varias ocasiones la colaboración del ILV, los grandes conocedores de la vida wao en Ecuador. No en vano tienen reducidos en Tiweno, a puerta cerrada para todos, a la gran mayoría de ese pueblo. El ILV siempre se mostrará amistoso con Alejandro, pero reacio a la colaboración; ellos quieren la exclusiva. Por otro lado, el contacto personal del misionero con el clan de Dikaron transforma su manera de atenderlos. En uno de sus escritos empleará una palabra categórica al referirse a ellos: *fascinación.* ¿Qué es lo que le deslumbra y más conmueve al conocerlos desde su interior, cuando va dominando su lengua y es aceptado formalmente por una de las familias del clan? Le fascina su lejanía cultural, la originalidad y elementalidad de su vida selvática, la enorme fragilidad que les advierte para la colisión dramática, que no contacto, con la marea petrolera y social que les ha cercado. Hay que leer su *Crónica Huaorani* donde narra sus primeras entradas al grupo de Kawimeno, para comprobar cómo evoluciona su manera de percibirlos y cómo llega a apreciarlos.

Alejandro, lo advertimos, no es un hombre de teorías, ni un sabio académico, es un reflexivo en acción. Él trata de ponerse en la piel de los demás para entenderlos, lo mismo en la de los obreros de las trochas, en la de sus jefes petroleros o en la de los waorani, *una familia como recién salida de las manos de Dios.* ¡Cuántas horas tratando de aprender su idioma sin ayuda alguna! Acompañándolos en caminatas por la selva hasta quedar exhausto, o aguantando las pesadas bromas nocturnas de los jóvenes. Quería entenderles y para eso había que aprender al precio que fuera. Su estilo es el conocimiento minucioso de la situación. No es el de alguien que habla en el vacío. No tiene *ideas*, todo lo más conocimiento. Más experiencia que opinión. Por eso quedará fuera de toda la pirotecnia de palabras tan común en este asunto de quienes ven los toros desde la barrera.

En todo caso, este hombre, desde el mismo lugar de la disputa, lanzó incesantes propuestas, muchas de las cuales se juzgaron en su momento como soñadoras o disparatadas, para llegar a ser, más tarde, bandera de organizaciones indígenas, grupos de ONG, o incluso ser aceptadas como normas estatales. Él propuso emplear algunos términos desusados: *nacionalidades*; *territorios* (y no tierras) legalizados para pequeños pueblos; en los primeros años 70 pidió declarar *Reserva Nacional* el territorio wao y dejarlo sin explorar hasta conseguir con sus diversos clanes un *Tratado de paz*; otra alternativa era declarar *Parque Nacional* el mismo territorio para uso exclusivo de los waorani y grupos afines (Comunicado en El Comercio de Quito, 13/2/1976: *Misiones tantean medidas de defensa de los indígenas aucas*).

La oportunidad de las medidas plateadas (y no atendidas) queda en evidencia ese mismo año. El 5/11/1976 la Prefectura de Aguarico publica una *opinión sobre el actual problema huaorani* a raíz de un ataque a obreros petroleros donde tres de ellos fueron muertos a lanzazos (El Comercio, Quito). Había que descartar cualquier tentación de represalias violentas. Las compañías no deben exponer la vida de los trabajadores y para ello no es garantía, e incluso sería contraproducente, la

protección armada. "Para ofrecer una verdadera garantía, actualmente es necesario hablar de diálogo y entrar en negociaciones con diversos grupos huaorani". Advertía que "no se debían escatimar esfuerzos" en el diálogo para hacerles comprender las ventajas que el acuerdo tendría para ellos. Y no se hacía ilusiones sobre el procedimiento: "Para el logro de esta difícil y ardua tarea, las instituciones gubernamentales, civiles y misioneras, deben aunar esfuerzos, buscar intérpretes idóneos, conocedores de la lengua, costumbres y aspiraciones…". Es decir, la Prefectura llamaba a un frente y diálogo nacional para salvar a un pueblo, dándole la remediación histórica que le correspondía por tantos abusos cometidos contra ellos.

Y, como no quería quedarse en el habitual juego demagógico de la retórica política, concentraron ahí y en otro documento con fecha 10/11/1977 (El Comercio, Quito) los pasos concretos a seguir: ampliar la antigua Zona de protección auca (diseñada por el ILV y el IGM) calculada tan solo para las parcialidades waorani *reducidas* en el Protectorado e instaurar una *Región Huaorani* que fuera suficiente también para todos los otros clanes libres (señalaban los límites geográficos exactos que solo mucho después serían tenidos en cuenta, en parte, por otras propuestas oficiales: *Parque Yasuní, Reserva Huaorani, Zona Intangible*). [Adviértase el vocabulario empleado. Pedir una *Región Huaorani* no tiene el mismo alcance semántico, político y seguramente legal que una *Reserva, Protectorado o Parque*]. En todo caso, además de peticiones tan precisas, producto no de la imaginación sino del estudio y la información wao que entonces tenían, la Prefectura insistía en otra condición indispensable: el conocimiento profundo de un pueblo muy lejano en su cultura, Una tarea *difícil y ardua*, decían, que solo podría conseguirse con una decisión nacional común.

Cosa que, como bien sabemos, no se daría. Eso, por supuesto, a causa del bloque Gobierno-petroleros-militares que no estaban dispuestos a invertir dinero y tiempo en conocimiento y, por tanto, en respeto. Pero lo cierto es que ellos no eran los únicos que se borraban de

la alianza solicitada, no era el único interés que se jugaba en esa partida amazónica. Basta observar cómo manejaron una y otra vez los dirigentes indígenas nacionales y regionales el *asunto wao* (del que sabían tan poco o menos que el Gobierno y les interesaba lo mismo) para comprobar que tenían una agenda de actuación donde los waorani eran tan solo una piedra que lanzar contra el Gobierno de turno. Otro tanto ocurría con las ONG ambientalistas para quienes siempre fueron mucho más lucrativas las *denuncias* desaforadas y supuestamente radicales que la adopción de medidas realistas sujetándose a las condiciones concretas de los waorani y la política nacional. Este es el verdadero nudo de la cuestión wao: no solo ha faltado conocimiento (que exige la cercanía con ellos y el tiempo necesario para comprender la compleja situación), han sobrado intereses corporativos y particulares. La amazonía wao ha sido la isla de muchos tesoros ocultos, no solo del petróleo.

El pontífice lanceado

Desde la renuncia a la Prefectura (1969) a su consagración como primer obispo de Aguarico (1984), Alejandro siguió dirigiendo todos los asuntos de la Misión que se referían a los waorani, o a los grupos ocultos relacionados con ellos. Los manifiestos públicos que la Prefectura hizo proceden de su mano. Y, como vimos, insisten de mil maneras en el diálogo nacional. Alejandro era un pontífice, esto es, un animoso constructor de puentes entre orillas separadas, entre terrenos contrapuestos, entre personas o pueblos incomunicados. Él entendía que el aislamiento es un peligro y no lleva a ningún lugar.

Hay que conceder que no tuvo mayor éxito; las circunstancias de su muerte lo indican. Lo que nadie podrá regatearle es su honradez, tesón, la veracidad de sus convicciones. Docenas de cartas escritas a muy diversos contendores en esa enmarañada partida amazónica (Ministros de Gobierno, petroleros, dirigentes indígenas, ILV, estudiosos, organizaciones ambientalistas, etc.) lo muestran. Puso su palabra y su misma vida en juego en esa partida. La perdió en un intento de diálogo obliga-

do a ser demasiado apresurado. En este epígrafe se insistirá en el por qué de tal fracaso como constructor de puentes.

Omatuki, niña tagaeri que presenció la muerte de los misioneros.
En la foto, raptada por el clan de Babe. Murió en la selva poco después



Mostramos lo que pensamos es el problema de fondo: demasiados intereses económicos y políticos en la zona, no solo los gubernamentales/industriales/militares. La prueba es que nunca se ha conseguido, fuera de la retórica siempre abundante, un frente nacional unido. Alejandro lo intentó vanamente. Uno de sus escritos más emblemáticos al respecto es la larga carta de contestación a Peter W. Broennimann (2/3/1981),[14] uno de esos ecologistas que conocieron la *revelación* de la bienaventuranza wao en el reducto estratégico que Sam Padilla se había montado, con un grupo wao adiestrado y buen rendimiento económico, en el Cononaco. Esta vez Alejandro se muestra un poco menos paciente de lo que en él era norma. Se nota en su escrito una cierta irritación ante uno de los nuevos *conversos* que, tras una semana de turismo y fotografía, luce cátedra de sus conocimientos waorani y se permite recriminarle con ignorancia muy osada. En el texto asoma una larga lista de nombres e instituciones, incluso internacionales, con los que sigue intentando dialogar, hacer frente común, sin éxito. Escribe allí una frase paradigmática: "Hoy, los que trabajan por las minorías tienen que tener vocación de mártires, que saben que tienen que trabajar, aunque su esfuerzo quedará en un fracaso seguro ante la organización del mundo tecnológico actual". Se siente solo en esa pelea, porque hay demasiada maraña de intereses en su entorno. Termina: "Quisiera marchar codo a codo con ellos y a su ritmo". Y así lo hizo con el grupo del Yasuní, porque sabía que el llamado *contacto* o *pacificación*, tal como se hacía, no era sino una apariencia, un simulacro. A su alrededor no apreciaba ningún interés en *contactar*, que significa *convivir* con ellos; esto es, en conocer a fondo y apreciar sus maneras de existir. Simplemente se llegaba hasta ellos, se los convencía de no defenderse, y a continuación se los olvidaba, reducía, o empleaba en nuevos negocios, o como emblemas de luchas que ellos no podían comprender. Por ejemplo: en su momento se acusó abiertamente al ILV de su gira promocional y económica utilizando a Dayuma y su pequeño Caento por las iglesias evangélicas norteamericanas. ¿Existe una diferencia sustancial, en las posteriores giras organizadas por ONG, con supuestos dirigentes

14 Se puede ver en la primera edición de *Crónica Huaorani*, Cicame, 1985.

waorani o las novísimas *reinas aucas*? Pueden variar las intenciones, los eslóganes, pero el resultado para el pueblo no difiere tanto.

Porque el verdadero asunto, finalmente, es Ecuador y sus concretas circunstancias. El asunto es sujetarse a este país y sus hábitos políticos, intentar hacer frente y transformarlo desde esa cruda realidad y no en los devaneos retóricos. Mientras había dirigentes indígenas que pedían la *suspensión total de la explotación petrolera en el Oriente* y seguían viviendo tan ricamente en Quito o viajando para denuncias en el extranjero; cuando los académicos peroraban sobre el tema sin apenas pisar una comunidad wao, y los rigurosos ambientalistas hacía coreografías semejantes, allí dentro morían obreros y personas ocultas, crecía la invasión de tierras a manos indígenas, colonas; se expandía el negocio ilegal de la madera; y, sobre todo, la explotación petrolera seguía implacable. Una vez más, lo que marcaba la diferencia de percepción, y por tanto de elección, era estar cerca o lejos, dentro o fuera. Solo de cerca el dolor es verdadero.

Alejandro optaba siempre por la cercanía. Por larga experiencia sabía que en Quito se gasta mucha pólvora en salvas dialécticas, promesas y legislaciones de papel. Pero la oculta batalla se jugaba cada día en la selva, a poder ser sin testigos. Por eso él la seguía de cerca y eran su gran preocupación los nuevos trabajos petroleros en los Bloques 16 y 17. Conocía la existencia en la zona de clanes ocultos Tagaeri y lo advirtió repetidamente al Gobierno y a las empresas implicadas. Una vez más no consiguió apoyo para detener esos trabajos. Así que optó por lo que creía mal menor: intentar el urgente procedimiento de cercanía y contacto con el clan detectado. Temía que lo eliminaran. Esa fue toda la concesión oficial que pudo conseguir. Sabía, además, que sobre el terreno había gente armada encargada de *despejar* la selva para la exploración petrolera. Para quien quiera entenderlo y sepa cómo se hacían las cosas allí dentro, no será necesario precisar más.

Así murieron Inés y Alejandro, colocándose en medio de la violencia, queriendo tender un puente ¿imposible? entre dos márgenes que seguían irreconciliables y sin diálogo. Resuenan las palabras a Broenni-

mann: "Hoy, los que trabajan por las minorías tienen que tener vocación de mártires… *Mártir* significa *testigo*". Tiene una acepción que todos pueden conocer: es el único entre todos los defensores que con decisión se sale de una fila que retrocede o enmudece y se enfrenta al destino. Alza la voz, pone la barrera de su cuerpo para defender a los perseguidos. Un coraje ejemplar. Arriesgar la propia vida. Pone una diferencia esencial en esa batalla, porque le añade una honradez y pureza incomparables.

Luego estuvo el coro de siempre: los habladores. ¿Se equivocó el obispo, fue engañado, se precipitó, quiso ser el primero? Los más mezquinos preguntarán: ¿estuvo al servicio de los petroleros? Ya lo dijimos, ese falso intelectualismo es la perversión de la inteligencia, degenera el pensamiento aislándolo de la realidad específica. Salvar a los ocultos no puede ser parlotear sobre ellos soluciones tan alejadas de lo posible que ni siquiera puedan ensayarse. Por supuesto, es más fácil amar a la humanidad que al vecino. Mucho más admirar a un pueblo wao ideal que meterse en tratos cercanos con él. Los discursos son mucho más dúctiles que los pueblos; los papeles y leyes aguantan todo, mas la realidad suele mostrarse mucho menos manejable. Hay muchos más capaces de emocionarse con un wao que los que puedan aguantar su compañía por algún tiempo, fuera de su utilización momentánea en saraos propagandísticos. Todos cuantos se pusieron a trabajar estrechamente con ellos lo saben. El genio wao, su mente, todavía tiene muy difícil encaje con la nuestra.

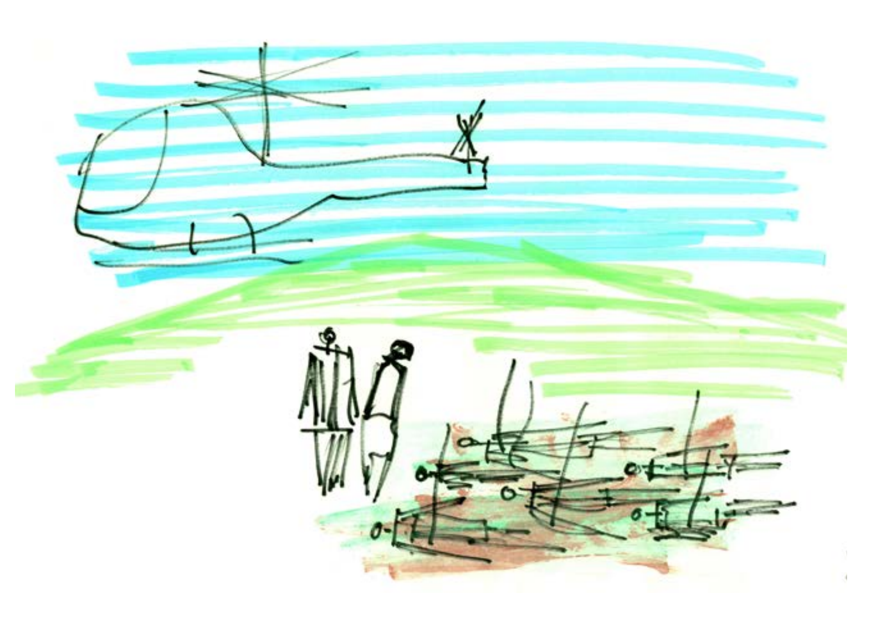
Sin puentes

Preguntábamos al comienzo quién pudiera tener credibilidad para ser *la voz de los sin voz.* Hemos tratado de ir despejando el interrogante en torno a una figura particular: el caso Alejandro. Pensamos que él fue una de las pocas excepciones, en ese sentido, dentro del país. Y lo fue porque tuvo claro ejercer ese derecho solo como urgencia y temporalmente, pues lo que pretendía es que ellos tuvieran su propia voz. Quería hacer valer en la sociedad ecuatoriana esa fascinación que en él despertaron esas gentes. No la deseaba oculta, sino en sociedad, ha-

ciendo valer sus derechos conculcados. Pretendía ayudar a construir un puente entre esas dos orillas secularmente alejadas, enconadas. Pensaba que sin relación personal no hay auténtica democracia.

Ecuador no ha sido, sigue sin serlo, un país donde se aprecie la voz de las minorías selváticas. No ha sentido la curiosidad que embargaba a Alejandro (por su trayectoria, un paladeador de culturas) por conocer una forma nueva y original de ser humano. Un tesoro único en nuestro mundo. Esos pequeños restos selváticos, para él preciosos, reservorios de formas humanas inéditas, eran mirados con desdén, incluso como un fastidioso obstáculo para el desarrollo del país. Como dijimos, hay muy contadas excepciones de nacionales que hayan vivido en su cercanía tratando de comprender sus mecanismos culturales y de presentarlos luego a la sociedad general como una riqueza.

Dibujo de Antonio Oteiza. Las intervenciones blancas en la selva han dejado con frecuencia muchos muertos entre los grupos sin contacto, la explotación petrolera no fue una excepción



El país ha saqueado durante décadas sus tierras, ha extraído millones de barriles de petróleo, pero no ha tenido la voluntad, ni la decencia, de organizar un Ministerio, un servicio, un Centro de estudio/acción específicos para ese pueblo. Todavía hoy no existe un conocimiento mínimamente sistemático, organizado, constante, sobre ellos. Con su petróleo se han hecho obras de todo tipo. Pensamos, sin ir más atrás, en todas las pregonadas por la reciente *Revolución ciudadana* y el *buen vivir*. Un ejercicio colosal de acciones, más o menos acertadas… excepto en beneficio de los que pusieron en ello toda su herencia. Ciertamente se dieron iniciativas gubernamentales en su favor, pero siempre escasas, contradictorias y, sobre todo, sin mayor perspectiva. Ya que carecían del sustento de un saber suficiente sobre ellos.

Permítanos insistir, hay millones de palabras sobre el tema, fabulosas cantidades de tópicos. Hipótesis magnificas incomprobables, ocurrencias que quieren pasar por ideas. Por poner un último y polémico ejemplo: se repite, como un mantra sagrado, que el contacto con un grupo oculto significará su muerte. Por tanto, que hay que dejarlos *libres*. Y eso es justamente lo contrario que ha mostrado hasta hoy la realidad ecuatoriana. Los waorani fueron contactados a partir de 1958 por el ILV y no solo no desaparecieron, sino que su número creció exponencialmente. Dentro de esos indígenas, grupos diferentes hicieron otro tipo de contacto (los de Taparon Anameni, Gabaron, etc.) sin perecer tampoco. ¡En cambio nos consta la muerte en ese mismo tiempo de gran parte de los ocultos! El ILV consiguió en buena parte la inmunidad de los recién contactados gracias a dos estrategias: aislar su reducción, controlando drásticamente el acceso a la misma, y con atención médica constante.[15] Se dirá que ahora sería mucho más complicado hacerlo, crear a su alrededor un campo de intimidad. Es cierto y se necesitaría organizar bien a la nacionalidad wao para conseguirlo. Pero, en cambio, ya está comprobado que no es difícil, sino imposible, mantener vigilada

15 Sobre los problemas médicos del primer contacto dentro de la reducción véase *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*.

y hermética su zona actual de vida. Controlar la sanidad de las aguas, la entrada de gentes, el control de vuelos sobre sus casas… De estas tres causas siguen muriendo.

Contamos con otra comprobación tras el contacto inicial: ninguno de ellos se echa atrás una vez que el encuentro ha sido algo prolongado. Entre cientos de waorani de la primera época no hubo (fuera de algunas rebeldías al juntar en Tiweno clanes antagónicos) ningún caso de *vuelta atrás*. Ni existe ahora, a pesar del abandono en que se los tiene, el intento de hacerlo por parte de ancianos o jóvenes. Lo que quieren es tener el control del contacto, elegir ellos y no los afuereños el momento para las relaciones posteriores, no estar agobiados por la curiosidad ajena. Todo eso, si hubiera voluntad de hacerlo, se podría observar.

A pesar de la evidencia, vean ustedes cómo los supuestos especialistas siguen negando lo obvio como si el absurdo fuera precisamente la ciencia más exacta. Tal es el peligro insalvable de no atenerse a la realidad, a la comprobación, y refugiarse en fórmulas preconcebidas. En Ecuador los pretendidos defensores de los *indios libres*, los condenan, de hecho, a todas las violencias imaginables, pues ellos viven en un medio natural muy contaminado y recorrido de piratas: indios cazadores, madereros ilegales, petroleros, turistas inescrupulosos, intrusos de todo tipo… No viven libres, sino acosados y sin posibilidad de defensa. No hay control alguno sobre quienes puedan eliminarlos desde tierra o aire. ¡La llaman *Zona Intangible* y lo dicen tan serios! Se suceden matanzas allí dentro, desaparecen los grupos (a pesar de que sabemos muy poco de lo mucho que allí ocurre), ¡y siguen con la cantinela de *indios en libertad*!

Ecuador está dejando morir, y algunos asesinando directamente, un patrimonio humano mundial. Un tesoro que esta nación todavía tiene. A la muerte de Alejandro, la Municipalidad de Coca, puso el nombre del pontífice al viejo puente que unía la ribera del primitivo pueblo con la margen derecha, entonces *tierra de aucas* y donde luego tuvieron que retroceder más de cien kilómetros. La Municipalidad firmó un enfático acuerdo: *Recomendar su nombre a las generaciones futuras, como ejemplo*

de honestidad, trabajo, capacidad y sacrificio supremo, en aras del amor por sus hermanos (Acuerdo del día 23/7/1987). Alejandro vería ese sainete con una sonrisa. Luego, el Gobierno del *buen vivir* tumbó el viejo puente; el nombre del testigo desapareció sin que nadie alzara la voz. El puente que fue Alejandro quedó cortado. Pero ahora podríamos saber cómo reconstruirlo mejor, sin causar daños irreparables. Debemos encontrar la manera de construir otro. Ninguna cultura humana tan pequeña sobrevive sin puentes. Y todavía está esperando que alguien agarre su testigo, construya acuerdos en Ecuador y consiga hacerles el lugar que necesitan esas vidas y voces ocultas para enriquecer el coro nacional. Todavía quedan voces en la selva profunda, pero las acabarán si no se las ayuda a presentarse en sociedad.

Pamplona, abril 2021

El sínodo para la Amazonía: entre la conveniencia pastoral y la audacia socio-ecológica[1]

Paulo Suess[2]

Introducción

Con más de siete millones de kilómetros cuadrados, la Amazonía es una de las regiones con mayor biodiversidad del planeta Tierra. Esta biodiversidad incluye también la multietnicidad y multiculturalidad de sus aproximadamente 33 600 000 habitantes, entre los que se encuentran entre 2 y 2,5 millones de indígenas (DSA 6). Estos habitantes son ciudadanos de nueve países: Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Guyana Francesa, Perú, Surinam y Venezuela.

La Amazonía es una tierra de grandes distancias geográficas y diversidad ecológica y cultural.

> Los pueblos de los pescadores no son los mismos que los de los cazadores, ni los pueblos de los agricultores del interior son los mismos que0 los de los cultivadores de tierras inundables. Además, en la Amazonía hay miles de comunidades de indígenas, afrodescendientes, ribereños y citadinos. (QA 32)

1 Traducción de Abya-Yala del artículo publicado en la *Revista Brasileña de Diálogo Ecuménico e Interreligioso* (2020). https://bit.ly/35SrvHl

2 Doctor en teología por la Universidad de Münster y por la Universidad de Munique (LMU). Asesor teológico del Consejo Indigenista Misionero.

Pero también por "las grandes distancias geográficas y la mega-diversidad cultural de la Amazonía" (IL 18), vale que todo esté interconectado.

Desde su colonización, a partir del siglo XVI, hasta hoy, esta Amazonía ha sido disputada, invadida y depredada por intereses económicos externos y mentalidades expoliadoras en busca del mitológico El Dorado. La fauna y la flora, los minerales y las maderas, las tierras y "las aguas están siendo tratadas como si fueran mercancías negociables por las empresas" (DAp 84) que avanzan en la devastación ambiental de la Amazonía y amenazan la vida de sus pueblos (Souza, 2019, pp. 29-73; Nobre, 2002, pp. 81-90; DPSA 6-22). La Amazonía es "un espejo de toda la humanidad que, en defensa de la vida, exige cambios estructurales y personales de todos los seres humanos, de los Estados y de la Iglesia" (DPSA 2). Esos cambios necesitan un pacto más allá de la microestructura amazónica, "un pacto social y cultural" (EG 239), un pacto político y económico. "Bajo este pacto, la Amazonía representa una *pars pro toto*, un paradigma, una esperanza" (IL 37) y un desafío para el mundo. Con el telón de fondo de la física cuántica, el papa Francisco acuñó en la encíclica *Laudato si'* este desafío como un imperativo para una nueva conciencia de la humanidad: "Todo está interconectado" (LS 16, 91, 117, 138, 240), los sistemas micro y macro-ecológicos están interconectados con los sistemas micro y macro sociales. La cadena que garantiza la transmisión de la vida se rompe donde se rompe esta interconexión. El macro-bioma del planeta Tierra, que es de todos, requiere cooperación, solidaridad y justicia mundial y planetaria. Esa es la causa que propone *Laudato si'* y el sínodo para la Amazonía.

Itinerario del sínodo

El origen de este sínodo es el *IV Encuentro Pastoral para la Amazonía*, que tuvo lugar en Santarém del 24 al 30 de mayo de 1972 (IV Encuentro Pastoral de la Amazonía, 1972, pp. 9-28). El evento, que formaba parte de una serie de encuentros post-Vaticano II (1962-65) y post-Medellín

(1968), insistía en la descolonización de la pastoral amazónica proponiendo cuatro líneas prioritarias: encarnación en la realidad, evangelización liberadora, formación de agentes de pastoral y comunidades cristianas de base. La pastoral indígena, caminos y otros frentes pioneros, institutos pastorales y medios de comunicación social entraron en el documento de este encuentro como propuestas de servicios pastorales. Ese mismo año nació el Consejo Indígena Misionero (CIMI).

En 2007, en la *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, en Aparecida, resonó el grito de los pueblos maltratados de la Amazonía depredada (DAp 84) y las precarias condiciones de la presencia pastoral y aún bastante colonial de la Iglesia (DAp 100). El 15 de octubre de 2017, diez años después de Aparecida, el papa Francisco convocó una *Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Pan-Amazonía* a petición de varias conferencias episcopales. A partir de su experiencia pastoral en la región, los prelados que solicitaron este sínodo querían avanzar en algunas cuestiones pastorales y pretendían llamar la atención del mundo sobre la tragedia ecológica de la región. Desde el principio de esta pastoral liberadora, hubo un vínculo entre la defensa del medio ambiente y la pastoral. Además, el Sínodo para la Amazonía sería una buena oportunidad para encarnar la carta encíclica *Laudato si* 'sobre el cuidado de la casa común y la exhortación apostólica *Evangelii gaudium (EG)* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual en un territorio concreto: la Amazonía.

En la constitución apostólica *Episcopalis communio (CE)* de 2018, el papa redefinió la función de los sínodos en la Iglesia católica, pero sin cambiar las estructuras que serían un requisito para transformar esta redefinición en una nueva práctica:

> El sínodo de los obispos debe convertirse cada vez más en un instrumento privilegiado de escucha del pueblo de Dios: para los padres sinodales pedimos, ante todo, al Espíritu Santo, el don de la escucha: escuchar a Dios, hasta oír con él, el grito del pueblo; escuchar al pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama. (CE 6)

En los dos años que pasaron desde la convocatoria hasta la realización del sínodo para la Amazonía. que tuvo lugar del 6 al 27 de octubre de 2019, las voces de más de 87 000 personas fueron escuchadas y sintetizadas en múltiples consultas, asambleas, foros y ruedas de conversación (DAS 3).

El sínodo fue un *kairós*, que hizo oír la voz de Dios en la voz de los últimos. Esos, según la exhortación *Querida Amazonía (QA):*

> Son los principales interlocutores, de los que primero debemos aprender, a los que tenemos que escuchar por sentido de la justicia, y a los que debemos pedir permiso para poder presentar nuestras propuestas. Su palabra, sus esperanzas, sus miedos deben ser la voz más fuerte en cualquier mesa de diálogo sobre la Amazonía. (AQ 26)

Esas escuchas parecieron reforzar el tema del evento, *Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y la ecología integral.*

Al final del sínodo, tal y como prevé la *Episcopalis communio*, se votaron las conclusiones de la asamblea y se recopilaron en un *Documento Final* (DSA), que se entregó al papa. Al final de la asamblea sinodal, Francisco agradeció, aparentemente con un improvisado discurso: “Estamos aprendiendo a poner en práctica este espíritu sinodal” (Francisco, 2019), dijo el papa. Incluso mostró que practicaba la primera virtud del espíritu sinodal, que es la escucha. Escuchó todo tipo de injusticias practicadas en la Amazonía. Habló de la necesidad y de la creatividad en los nuevos ministerios. Reconoció que “aparecieron algunas cosas que necesitan ser reformadas en el sínodo: la Iglesia debe reformarse siempre”. Habló de la formación ministerial *in loco*, no en el aula. Dijo que “lo que se dijo en el documento y en el transcurso del sínodo sobre las mujeres *es poco*”. Mencionó la posibilidad de crear conferencias episcopales sectoriales, de pequeñas conferencias episcopales junto a las conferencias nacionales. También, en la Curia Romana, “debería abrirse un sector amazónico en el Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral”. Señaló la necesidad de “una reforma ritual” de forma muy espontánea.

Al final de su discurso de despedida y agradecimiento, Francisco pidió no mirar las cosas pequeñas, que ganaron y perdieron con sus propuestas puntuales. Lo mejor del sínodo fueron "los diagnósticos que son la parte más consistente", los diagnósticos culturales, sociales, ecológicos y pastorales. "Todos ganamos con los diagnósticos que hicimos y lo lejos que llegamos en temas pastorales e intra-eclesiásticas" (Francisco, 2019). Luego citó a Péguy, que habla de grupos que insisten en lo pequeño y olvidan lo grande. ¿Por qué?:

> Porque no tienen el valor de estar con el mundo, creen que están con Dios. Porque no tienen el valor de comprometerse con las opciones de vida del hombre, creen que están luchando por Dios. Porque no aman a nadie, creen que aman a Dios. (Francisco, 2019)

No perdamos el tiempo en este o aquel punto "intra-eclesial" y perdamos de vista "el cuerpo del sínodo que son los diagnósticos que hemos hecho en las cuatro dimensiones" (Francisco, 2019).

Sin embargo, ¿los diagnósticos macro-estructurales no estarían también interconectados con las micro-estructuras en las que sucede *lo pequeño*? ¿No estarían también interconectados los cuatro sueños de la Querida Amazonía? "El sueño de una Amazonía que lucha por los derechos de los más pobres, de los pueblos originarios, de los últimos" (QA 7) ¿no estaría también interconectado con los sueños de las comunidades cristianas de un protagonismo pastoral, sacramental y ministerial específico, en los confines del mundo? La defensa del "sueño de una Amazonía que guarda celosamente la seductora belleza natural" y de la "vida desbordante que llena sus ríos y selvas" (QA 7) cobra fuerza en las comunidades que anhelan que lo sacramental en esencia de su comunidad no sea "tercerizada", dependiente por siglos de visitas externas y agendas ajenas.

Una carta de amor

La exhortación apostólica del papa Francisco, *Querida Amazonía*, se inscribe en el género literario de una "carta de amor" dirigida a los

pueblos de la Amazonía y del mundo. En las cuatro partes de su carta, el papa le habla a la Amazonía como se habla a la persona amada y cuenta sus cuatro sueños (DT 7) que buscan anticipar nuevas realidades y horizontes concretos en el campo social (DT 8-27), cultural (DT 28-40), ecológico (DT 41-60) y eclesial (DT 61-110) y corresponden esencialmente a las cinco conversiones del *Documento Final* de los Padres Sinodales (DSA): la conversión integral, pastoral, cultural, ecológica y sinodal.

En las tres primeras partes de su exhortación, es decir, en sus sueños social, cultural y ecológico —en conjunto, más valientes e innovadores que el cuarto sueño— el papa se dirige a "todos los pueblos" y al "mundo entero" (QA 4-5); mientras que, en la cuarta parte, en su sueño eclesial, se dirige a los "pastores y fieles católicos" (QA 60). Muchas inspiraciones para la exhortación *Querida Amazonía* se encuentran en la encíclica *Laudato si'*, la exhortación *Evangelii gaudium (EG)*, el *Instrumentum laboris* y el *Documento Final* del Sínodo.

En los tres primeros sueños de *Querida Amazonía*, el papa Francisco habla a su *Querida Amazonía* más o menos así: "Además de ser un aliado estratégico (DSA 4), nosotros, la Iglesia, te amamos apasionadamente (AQ 3), aprendemos mucho de ti (AQ 26, 55) y te defendemos (AQ 63), tu vida, tus derechos, tus culturas y tierras. Puedes contar con nosotros pase lo que pase". Esta declaración de amor y solidaridad es muy valiosa en una situación en la que el avance de las motosierras, las minas de oro, las plantaciones de soja y la ganadería han aumentado la presión sobre los territorios de los pueblos amazónicos. En el cuarto sueño, en el que el papa se dirige a los "pastores y fieles católicos" (QA 60), por tanto, al público interno de la Iglesia, cambia el tono, seguramente presionado por sectores internos de la Iglesia. Los avances pastorales discutidos libremente durante el sínodo no contribuyeron a la deseada "armonía pluri-forme" del papa (QA 61; EG 220).

En la realidad de nuestro mundo secularizado, cabe preguntarse: ¿de qué depende el futuro de la Amazonía? Depende, efectivamente: de

la lucha por los derechos de los más pobres, de la preservación de la riqueza cultural, del celo por los ríos y las selvas.

En la realización de estos sueños, la Iglesia es un aliado entre otros aliados. El futuro de la humanidad no depende del "sueño eclesial", cuya realización ofrece por el momento dificultades extremas. El futuro de la humanidad: no depende de una Iglesia con "rostros nuevos con rasgos amazónicos" (QA 7); no depende directamente de las condiciones de la Iglesia Católica para el celibato de los sacerdotes; no depende de la superación del vacío sacramental en las regiones amazónicas alejadas de los centros urbanos; y, en rigor, no depende de la cristalización de los conceptos patriarcales sobre el posible papel de la mujer dentro de la Iglesia.

Se puede relativizar la importancia del sueño eclesial para el futuro de la Amazonía y de la vida del mundo; sin embargo, la centralización pastoral, los vacíos ministeriales en las comunidades y las restricciones ministeriales frente a todo el ejercicio de la igualdad de la mujer han contribuido a ampliar la esfera de influencia de los grupos fundamentalistas en el espacio público. Lo que no se puede relativizar en este sueño eclesial es su coherencia y su relevancia para la propia Iglesia.

La Iglesia se convierte en un aliado dividido y debilitado, sumando sus esfuerzos en defensa de la Amazonía con los de otros aliados, por otras razones, también debilitados y divididos. En la fortaleza del aliado eclesial, que es su experiencia histórica y su motivación religiosa, está, al mismo tiempo, su debilidad, que son sus cristalizaciones culturales, sus contradicciones doctrinales y su tradicionalismo político inserto en esta misma historia representada por un sector en permanente lucha por su hegemonía.

Armonía y audacia pluriforme

Dos documentos oficiales marcarán el recorrido postsinodal: primero, el *Documento Final* de la propia Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos que tomó como título el tema que el papa Francisco dio a este sínodo, *Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y la ecología integral*,

y que fue entregado al papa el último día de la asamblea (27 de octubre de 2019); segundo, el documento en el que el papa Francisco dio, como es habitual, su resonancia al evento sinodal a través de una exhortación apostólica postsinodal que llamó *Querida Amazonía*. Esa exhortación se dirige "al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad" y forma parte del "magisterio ordinario del sucesor de Pedro" (CE 18).

Comparar el *Documento Final* de los Padres Sinodales con la *Querida Amazonía* del papa nos permite ver dos polos que pueden generar luz para un largo camino que aún está por recorrer, sin vencedores ni vencidos. Los polos generan luz porque son diferentes. Un pensamiento iluminado solo puede entenderse a sí mismo cuando se relaciona con su "otro", que puede ser opuesto o complementario, concomitantemente universal y regional.

Mientras que en el *Documento Final* prevalece la pasión contextual, sobre todo cuando se trata de propuestas concretas para el tiempo postsinodal, en la *Querida Amazonía* se siente más la responsabilidad universal que no ha olvidado la "pasión contextual"... El *Documento Final* no se cita explícitamente en la exhortación del papa, *Querida Amazonía*. Sin embargo, Francisco lo presenta "de manera oficial", invita a "leerlo en su totalidad" y da fe de que sus autores conocen bien "los problemas de la Amazonía, porque son personas que viven en ella, sufren por ella y la aman apasionadamente" (QA 3). Por eso, la exhortación *Querida Amazonía* debe articularse con el *Documento Final* del Sínodo de los Obispos para la región Pan-Amazónica, aunque no responda a algunas propuestas concretas.

A lo largo del sínodo, el papa escuchó las intervenciones y, además del *Documento Final*, como aseguró, también leyó con interés las aportaciones de los Círculos Menores. Francisco no propuso, como escribe "desarrollar todas las cuestiones tratadas ampliamente en el *documento final*" (QA 2). Tampoco propuso sustituir o repetir el *Documento Final* (QA 2). En *Querida Amazonía*, solo quiso:

> Ofrecer un breve marco de reflexión que encarna en la realidad amazónica una *síntesis* de algunas grandes preocupaciones ya expresadas [...] en los documentos anteriores, que ayuda y orienta a una recepción armoniosa, creativa y fructífera de todo el camino sinodal. (QA 2, énfasis añadido)

¿Se puede suponer que el papa ha recogido tranquilamente las propuestas concretas del *Documento Final* y que *Querida Amazona* delega las cuestiones regionales, no en una "conferencia episcopal nacional", sino "regional" o "sectorial"?

La diversidad cultural y la distancia geográfica obstaculizan la "armonía pluri-forme" (QA 61; EG 220) y la "acogida armoniosa" (QA 2) que son ideales de convivencia del "buen vivir". También, en los escritos del papa Francisco, la construcción de esta "armonía pluri-forme" está siempre presente como objetivo del oficio de constructor de puentes y de diálogo.

En la *Evangelii gaudium (EG)*, Francisco ya explicó que la diversidad cultural no es una amenaza para la unidad de la Iglesia:

> El Espíritu Santo construye la comunión y la armonía del pueblo de Dios. Él mismo es la armonía [...]. Es él quien da lugar a una riqueza abundante y diversa de dones y, al mismo tiempo, construye una unidad que nunca es uniformidad. (EG 117)

La "armonía pluri-forme" (EG 220) es un proceso lento y arduo. En *Laudato si'*, Francisco sitúa esta "armonía pluri-forme" en el contexto más amplio de la "ecología integral" y propone que nos tomemos "algún tiempo para recuperar una serena armonía con la creación" (LS 225). Necesitamos "reflexionar sobre nuestro estilo de vida y nuestros ideales, contemplar al creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea" (LS 225). Esto también es válido para la armonía en las familias (AL 82, 146).

Los pueblos indígenas, descendientes de culturas y civilizaciones anteriores a la colonización portuguesa y española, llaman a esto armo-

nía integral, que incluye todas las dimensiones de la vida y la condición del "buen vivir".

> Se trata de vivir en armonía con uno mismo, con la naturaleza, con los demás seres humanos y con el ser supremo, porque existe una intercomunicación entre todo el cosmos, en la que no hay excluidos ni excluyentes, y en la que podemos forjar un proyecto de vida plena para todos. Esta forma de entender la vida se caracteriza por la conexión y la armonía de las relaciones entre el agua, el territorio y la naturaleza, la vida comunitaria y cultural, Dios y las distintas fuerzas espirituales. Para ellos, "*buen vivir*" es comprender la centralidad del carácter relacional trascendente de los seres humanos y la creación y supone un "*buen hacer*" [...] dialogando entre la sabiduría y la tecnología de sus antepasados y las adquiridas modernamente. (DSA 9, énfasis añadido)

El "buen vivir" y el "buen hacer" son sueños del futuro histórico de todas las culturas y no realizaciones de la unanimidad.

En la historia de la Iglesia, los concilios y sínodos rara vez han sido lugares de unanimidad teológica o política. Suelen conseguir mayorías o aproximaciones a la "armonía pluri-forme", pero casi nunca unanimidad. En su famoso libro *El alma inmoral,* el rabino Nilton Bonder cuenta que en las antiguas tradiciones judías la unanimidad era sospechosa. En los juicios de pena capital, en caso de unanimidad en la condena de un acusado, el juicio, según el Tratado del Sanedrín, no era válido, y el acusado quedaba libre (Bonder, 1998).

En la "armonía pluri-forme", no se trata de la unanimidad o de un "consenso de oficio" (EG 218), que "pretende ignorar u ocultar los conflictos" (GeE 89) o convertirse en prisionero de ellos. Según Francisco, el acercamiento a la "armonía pluri-forme" es posible afrontando el conflicto y "transformándolo en el nexo de unión de un nuevo proceso" (EG 227). Una "armonía pluri-forme" (QA 61; EG 220) y una "recepción armoniosa" (QA 2), según Francisco, no son paños calientes sobre el espíritu profético en la Iglesia. "Las verdaderas soluciones nunca se consiguen amortiguando la audacia, restando a las exigencias concretas

o buscando las faltas externas. Más bien, la salida se encuentra "desbordando" [...] para poder así reconocer un don mayor que Dios ofrece". La Amazonía nos desafía a "buscar caminos más amplios y audaces" (QA 105) de presencia y defensa.

Consideraciones finales

Desde el momento en que el papa Francisco comenzó a agitar la concreción pastoral de su pensamiento, a tocar privilegios, prerrogativas y tradiciones cristalizadas, sintió una fuerte resistencia por parte de sectores tradicionalistas sin conocimiento histórico de la región y sin vínculo o experiencia con la situación pastoral de la Amazonía. Además, estos sectores lograron imponerse en la redacción final de *Querida Amazonía*, amenazando con romper la unidad eclesial y acusando al papa de hereje. Detrás de las excesivas pretensiones de ortodoxia, suele haber una "inflamación silenciosa" que, en el ámbito de la salud, acompaña a las enfermedades crónicas y, sin causar síntomas, destruye la vida de los pacientes. En la Iglesia, estas "enfermedades crónicas" tienen nombres específicos: ignorancia histórica, colonialismo, clericalismo, tradicionalismo y prejuicio. A causa de la ignorancia histórica, los prejuicios culturales y la codicia económica, muchas decisiones pastorales innovadoras han recibido un precio y un párrafo de doctrina descontextualizada. Plantas, animales y pueblos siguen desapareciendo.

> El avance de las fronteras económicas, la expansión de los frentes agrícolas [...] y la mercantilización de la naturaleza por el capitalismo han acelerado los ritmos de destrucción del medio ambiente. El daño es grande, cuando se sabe que casi toda la farmacopea moderna [...] se basa en el conocimiento de los chamanes. (Souza, 2019, p. 64)

Como ocurrió con los documentos del Vaticano II, también en *Querida Amazonía* se injertaron textos que acercan el "sueño eclesial" a las viejas pesadillas. Por parte de sectores que nunca han estado en la Amazonía, el papa se vio obligado a "ceder" haciendo concesiones en el texto de su exhortación para poder seguir avanzando en la pastoral

de la Amazonía. "Perder los anillos, para salvar los dedos" —más tarde, sabremos mejor si fue el mal menor o la pérdida de un *kairós*.

Sin embargo, el espacio coyuntural del sínodo para la Amazonía no nos dejó totalmente a oscuras. Al amanecer, el gallo insiste en cantar. Sabemos que la participación sinodal del pueblo de Dios espera cambios estructurales y necesita anclarse en el Derecho Canónico. "Comunión" y "participación", que fueron palabras clave de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979), al día de hoy, aún esperan su homologación eclesiástica.

La constitución apostólica *Episcopalis communio* propone cinco tareas elementales en la hermenéutica y práctica de los sínodos: misionar como despliegue de la Iglesia sinodal (CE 1); el servicio episcopal como tarea de maestros y discípulos (CE 5); la escucha del Espíritu Santo en la escucha de todos los bautizados (CE 5); la inclusión del pueblo de Dios como miembros del sínodo a través de amplias consultas (CE 6); y el discernimiento inculturado en la realización de las propuestas del sínodo (CE 7).

Por lo tanto, el punto final de las conclusiones sinodales es su recepción inculturada en el pueblo de Dios (CE 7), y "las conferencias episcopales coordinan la aplicación de estas conclusiones en sus territorios" (CE 19). Hay puertas abiertas para continuar el proceso de descolonización y liberación, de inculturación y de descentralización. La petición del papa es un mandato a la Iglesia: "Quiera Dios que toda la Iglesia se deje enriquecer e interpelar por esta obra" (QA 4). La "acogida armoniosa" del sínodo que "nos permitirá llorar por la Amazonía y gritar con ella ante el Señor" (QA 56) es el veto a una acogida sin conversión, con vencedores y vencidos. La convocatoria del pueblo de Dios como interlocutor en "asambleas", "seminarios" y "círculos de conversación" sin la participación de estos interlocutores en las decisiones del sínodo muestra, como mínimo, una cierta desconfianza en el "instinto de fe" con el que "Dios dota a la totalidad de los fieles" (EG 119; LG 12).

El Sínodo para la Amazonía fue, como todos los sínodos, un sínodo episcopal y no un sínodo del pueblo de Dios. Los incentivos de la *Episcopalis communio* para consultar a este pueblo de Dios (EC 6), antes y después de un sínodo episcopal, no encuentran la resonancia que merecen porque no están respaldados por el Derecho Canónico con el derecho al voto deliberativo.

Aparentemente, poco ha cambiado en nuestra práctica pastoral postsinodal. Seguimos llegando después de meses o años a las comunidades. La gente, que ha visto nuestra barca desde lejos, se ha reunido en la orilla del río y ha lanzado petardos para avisar a la comunidad: el sacerdote está llegando. Con los niños cantando una canción de bienvenida en el puerto, la maestra local abraza a los catequistas y al pueblo. Luego, en una procesión poco litúrgica, todos suben a la capilla, intercambio de noticias, catequesis para los niños, confesiones durante toda la noche, mientras los catequistas ensayan las canciones para la celebración de la misa. Al día siguiente, otra misa, bautizos debidamente preparados por los catequistas, bodas, visitas a los enfermos, almuerzo en un ambiente festivo. Por la tarde, despedida en el puerto, cantos, abrazos de despedida, y el "Jonas", que era el nombre de nuestro barco, se aleja lentamente de la orilla para encontrarse con la siguiente comunidad.

¿Cuándo tendrán estas comunidades sus propios sacerdotes, "pudiendo tener una familia legítimamente constituida", como pedían los obispos en el *Documento Final* (DSA 111)? De ello no depende el futuro de la humanidad, sino la coherencia de la Iglesia. ¿Tiene la Amazonía poscolonial un futuro, como un sueño o una realidad? ¿Es sostenible la vida humana en la Amazonía más allá de las tecnologías sofisticadas y de la integración al sistema capitalista que solo funciona con la perspectiva de la maximización del beneficio en una sociedad de profundas desigualdades?

El garante del futuro de la Amazonía es la esperanza que, según Charles Péguy, es la "hija menor" de Dios. "La fe es una esposa fiel. La caridad es una madre". Sin embargo, "la esperanza es una niña de la nada.

Que vino al mundo el día de Navidad del año pasado". "Sin embargo, la esperanza es esa niña" que es "invencible", "inmortal", "una llama ansiosa que atravesó el espesor de las noches, [...] imposible de apagarse. [...] Y es esa niña menor (del buen Dios) que atravesará los mundos" (Péguy, 1912 en Almeida, 1958).

Referencias bibliográficas

Assembleia Especial do Sínodo Dos Bispos (2019). *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. Instrumentum laboris para a Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica.* Edições CNBB.

Bonder, N. (1998). *A alma imoral.* Rocco.

Conselho Episcopal Latino-Americano (2007). *Documento de Aparecida:* texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Paulus.

Francisco (2013). *Exortação apostólica Evangelii gaudium: ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do evangelho no mundo atual.* Paulinas.

_____ (2015). *Carta encíclica Laudato si': sobre o cuidado da casa comum.* Paulinas.

_____ (2016). *Exortação apostólica pós-sinodal Amoris laetitia: sobre o amor na família.* Paulinas.

_____ (2018). *Constituição apostólica Episcopalis communio.* Edições CNBB.

_____ (2018). *Exortação apostólica Gaudete et exsultate: sobre o chamado à santidade no mundo atual.* Paulus.

_____ (2019). Discurso do papa Francisco no final da assembleia sinodal. Santa Sé, 26 out. 2019. https://bit.ly/3HH0JzZ

_____ (2020). *Querida Amazônia: exortação apostólica pós-sinodal ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade.* Paulinas.

Nobre, C. A., Nobre, A. D. (2002). O balanço de carbono da Amazônia brasileira. *Estudos Avançados, São Paulo, 16*(45), 81-90, maio/ago. https://bit.ly/3oFxkP4

Péguy, Ch. (1958). O pórtico do mistério da segunda virtude. In Almeida, G. de (Org.), *Poetas de França.* 3. ed. Companhia Editora Nacional.

_____ (2014). *Os portais do mistério da segunda virtude.* Paulinas.

Quarto Encontro Pastoral da Amazônia (2014). Linhas prioritárias da Pastoral da Amazônia. Santarém, 24-30.05.1972. In *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Desafio missionário: documentos da Igreja na Amazônia* (pp. 9-28). Edições CNBB.
Rede Eclesial Pan-Amazônica (2018). *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral.* Documento preparatório para a Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica. 2. ed. Edições CNBB.
Santa Sé (2019). *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral.* Documento final da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica. Edições CNBB.
Souza, M. (2019). *História da Amazônia: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI.* Record.
Suess, P. (2017). *Dicionário da Laudato si': sobriedade feliz.* Paulus.

Narrativas textuales y visuales en las *Crónicas del P. Burcardo Englert de Rottingen*. Conversión, disciplinamiento social e insubordinación

Margarita Alvarado Pérez[1]
Ignacio Helmke Miquel[2]
Fernando Pairican Padilla[3]

Introducción

La participación activa en Chile de diversos misioneros pertenecientes a órdenes religiosas católicas, como Franciscanos y Capuchinos, junto a la presencia de metodistas y protestantes, adquirió especial importancia sobre todo desde la consolidación de la República una vez terminados los procesos de independencia de la corona hispana un poco antes de mediados del siglo XIX. Así el sur chileno vivió la instalación de diversas misiones en territorios cuya mayor parte estaban habitados por el pueblo *mapuche*, etnia con tradiciones e identidades poderosas con vínculos que se remontan a épocas prehispánicas.[4]

1 Instituto de Estética y Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR). Pontificia Universidad Católica de Chile.
2 Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR).
3 Departamento de Historia, Universidad de Santiago. Posdoctorante. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR).
4 Los *mapuche*, llamados araucanos por los conquistadores hispanos, también denominados *reches* especialmente en el siglo XVI, son un pueblo indígena que habita en la zona centro y zona sur de Chile y Argentina. A fines del siglo XIX

La llegada de los misioneros Capuchinos en 1848 —conocidos como "italianos", aunque correspondían a Propaganda Fide— a estos territorios que mantenían una fuerte autonomía del naciente Estado chileno, implicó diversos procesos de cambios y transformaciones sociales, políticas y culturales, marcando las relaciones entre los misioneros, el Estado y los *mapuche* de negociaciones, conflictos y complejas convivencias. Más tarde en 1895, una vez finalizado el proceso de ocupación de estos territorios por el Estado chileno, llegan los Capuchinos bávaros que van a enfrentar nuevas condiciones políticas entre el Estado y los *mapuche*, aspectos que se van a reflejar en diversas transformaciones territoriales, culturales y sociales para todos los actores involucrados. En este sentido llama la atención la rápida expansión de las misiones por los territorios del sur de Chile (hoy Región de La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos, Chile) (Figura 1).

Estas transformaciones cruciales de las relaciones históricas, fundamentalmente entre misioneros y *mapuche*, fueron detalladamente registradas y descritas por varios misioneros en diversos documentos como cartas, artículos en revistas y crónicas. Dentro de este corpus destaca la crónica "25 años de actividad misional de los misioneros capuchinos bávaros en la misión araucana de Chile 1896-1921", escrita por el Prefecto Capuchino P. Burcardo Englert de Rottingen para la Araucanía, quien se desempeñó como Prefecto entre los años 1901 a 1924. La importancia

fueron sometidos por estos Estados a través de campañas militares conocidas como Ocupación de la Araucanía y Conquista del Desierto, respectivamente. Esto significó la muerte de miles de personas y la pérdida de su territorio, dado que fueron concentrados en las llamadas "reducciones". En los siglos XX y XXI han vivido procesos de resistencia cultural y conflictos por la propiedad de la tierra, el reconocimiento de sus organizaciones y el ejercicio de su cultura. La bibliografía sobre este pueblo es extensa y variada, para mayor información consultar *Historia del Pueblo Mapuche*, José Bengoa, 1985; *Araucanía. Cinco siglos de historia y conflictos no resueltos*, Jorge Pinto, 2021; o también la Comunidad de Historia Mapuche donde se encuentra los textos de autores como Pablo Marimán, Fernando Pairicán, Claudio Alvarado, Enrique Antileo, así como diversas compilaciones: https://bit.ly/3uWofp9

de este documento radica, por un lado, en el amplio período que abarca porque no solo se refiere a los 25 años que se señalan en el título, sino que incorpora numerosas fuentes anteriores, desde la llegada de los capuchinos italianos a mediados del siglo XIX, y por otro, es muy importante porque Burcardo complementa sus relatos textuales con la incorporación de fotografías y planos de arquitectura, lo que implica la combinación de referentes textuales y visuales con sus particulares narrativas.

Figura 1

Expansión misional en el sur de Chile, siglos XVII-XIX Inostroza, X., L. Adán, S. Urbina y M. Alvarado. (2021)



Publicado en "Estadística de la cristianización mapuche-huilliche: los Libros de la Misión de Valdivia (1771-1837)", Revista Tefros. Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur - ISSN 1669-726x (En prensa).

Bajo estos antecedentes generales, el objetivo de este trabajo es llevar a cabo un análisis y reflexión de la obra de Burcardo, como un

caso de estudio específico que permitiría abordar escenarios, actores y relatos para comprender "las nuevas formas de acción de las misiones y las iglesias, así como de la presencia del Estado en territorios indígenas en un contexto de expansión del modelo económico, basado en el despojo de tierras, la explotación de los recursos naturales, la desterritorialización", entre varios factores.[5]

Considerando estos importantes aspectos nos planteamos las siguientes interrogantes, que intentamos responder a través de nuestras reflexiones: ¿De qué manera las actividades misionales, en medio de los complejos procesos de ocupación por parte del Estado chileno y de las disputas políticas y étnicas entre mapuche, misioneros y "colonos" chilenos implican transformaciones cruciales de ciertas relaciones históricas, sociales y culturales? ¿Es posible definir algunas formas del accionar de los misioneros capuchinos, así como de la presencia del Estado chileno en territorios mapuche, en un contexto de expansión del modelo económico basado en el despojo de tierras que van eliminando dinámicas fronterizas anteriores al siglo XIX?, y, por último, ¿Cuáles podrían ser las intersecciones e imposiciones cuyas dinámicas podría ser comprendidas a través del análisis y la reflexión sobre determinadas fuentes escritas y visuales?

Nuestro planteamiento central es que las transformaciones que vive el mundo mapuche con la incorporación de sus territorios y sociedad al Estado chileno y la participación de los misioneros capuchinos en estos procesos, implicaron diversas modalidades de conversión y disciplinamiento social, en conjunto con algunos actos de resistencia, que permitieron la sobrevivencia de importantes gestos y rasgos de su tradición y cultura.

Para identificar y comprender estas diversas modalidades vamos a abordar, bajo una mirada interdisciplinaria y una metodología com-

5 Convocatoria para el tomo "Misiones, Estado y pueblos indígenas. Transformaciones cruciales de una relación histórica" de los profesores José Enrique Juncosa y Luis Álvarez, ambos de la Universidad Politécnica Salesiana e integrantes del Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas.

parativa, un análisis del contexto general en el cual fue producida la crónica, así como una reflexión de las diversas expresiones visuales que participan de la narrativa del Prefecto Burcardo.

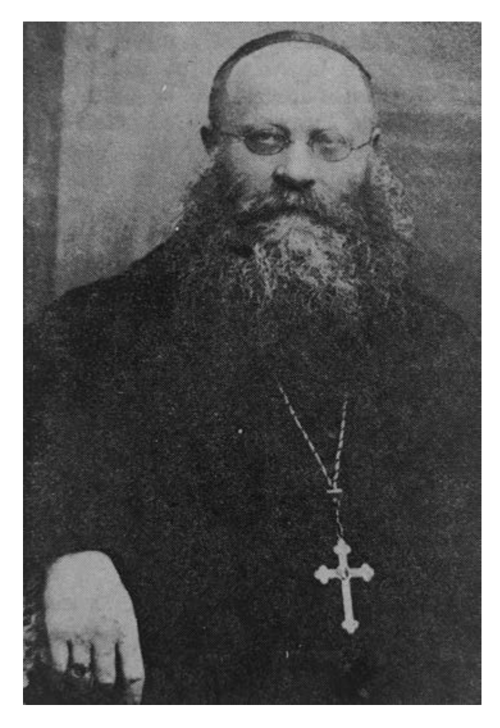
El prefecto Burcardo María de Röttingen y su Crónica "25 años de actividad misional de los misioneros capuchinos bávaros en la misión araucana de Chile 1896-1921"

Para comprender la magnitud e importancia referencial de la crónica "25 años de actividad misional de los misioneros capuchinos bávaros en la misión araucana de Chile 1896-1921, es necesario conocer algunos antecedentes generales de su autor, así como algunos aspectos de la obra en cuanto a sus características generales y su contexto de producción.

El padre Burcardo María de Röttingen nació el 15 de diciembre de 1864, en Röttingen, Alemania (Uribe, s.f.). En 1884 rinde sus exámenes de bachillerato en Humanidades y Filosofía, en Würzburg (Noggler, 1982, p. 169). La formación universitaria, científica, es un hecho que destaca en los capuchinos bávaros: "Todos ellos han cursado su carrera en las Universidades alemanas. […] Todos ellos, se advierte, llevan la formación universitaria" (Beire, 1949, p.196). En 1886 ingresa al noviciado de los capuchinos bávaros en Laufen, cursa sus estudios de teología en la Escuela Superior Episcopal de Eichstätt y es ordenado sacerdote en 1889. Arriba en Chile el año 1897, donde sirve en las misiones de Daglipulli y San José de la Mariquina (Región de Los Ríos), (1899-1900). Pareciera que cuando se decidió su envío a estas regiones ya se consideraba como futuro prefecto (Pamplona, 1911, pp. 342-343). Esto ocurre el año 1901, llevando tres años en Chile y teniendo treinta y siete años de edad. Como consejeros suyos sirven los RR. PP. Atanasio de Eglsee y Félix José de Augusta (Figura 2).



Figura 2
"Prefecto Burcardo María de Röttingen". Ca. 1905



Fotógrafo sin identificar. Prefectura Apostólica (posiblemente Valdivia, Región de Los Ríos, Chile). Publicado en Noggler 1982.

Según la información disponible "se dedicó con fervor" al estudio del *mapudungun*, haciendo excursiones a las comunidades de zonas "internas" (Saldivia, 2010, pp. 44-45) e incluso aprendió directamente de Fray Félix José de Augusta (Noggler, 1982, p. 119).[6] En las páginas finales de su Crónica, sabiéndose afecto a una enfermedad a la vista, se daba cuenta de

6 *Mapuzungun*. Lengua de los *mapuche*. Lengua de la tierra. *Mapu*. Tierra, terreno, país, región (Augusta 1916, p. 131) *Dungun*. Hablar, cantar. Lengua, voz, ruido, son, tono (Augusta, 1916, p. 31).

que no podría continuar mucho tiempo más a cargo de la Misión. En 1924 renuncia a su cargo, obligado a volver a Alemania. Pasa sus últimos años ciego en Aschaffenburg, Baviera. Fallece durante un bombardeo, en la Segunda Guerra Mundial, en 1945 (Noggler, 1982, p. 170) (Figura 3).

Figura 3

Padre Burcardo María de Röttingen en su jubileo sacerdotal. 1936



Fotógrafo sin identificar. Aschaffenburg, Baviera. Publicado en revista Provinzbote. Anregungen und Nachrichten aus der bayr. Kapuzinerprovinz, Altötting, 1936, 6. Heft, 16. Jahrgang, pp.141.

La llegada de los capuchinos bávaros a Chile, el año 1896, conllevó un alivio para la situación misional de los capuchinos. Tal como planteamos en un artículo anterior (Alvarado *et al.,* 2019), Burcardo se hace cargo de la Misión (16 de julio de 1901) en un periodo complejo. La misión capuchina italiana estaba agotada, con personal muy escaso y envejecido. Gran parte de las misiones no contaban con misioneros y la labor misional estaba, en gran medida, desatendida. Pamplona narra que:

> Los pocos Padres italianos que en Chile quedaron estaban en Santiago, donde sostenían con dificultad el culto y ministerio en la capital, y solamente tres se encontraban en estaciones misionales, al ser nombrado el P. Burcardo […].
>
> Del informe del P. Prefecto en 1901 se desprende que, estaban a la sazón, todas las Misiones servidas por lo menos por un Padre; y muchas por dos y algunos Hermanos legos; excepción hecha de la de Daglipulli atendida por el misionero de Río Bueno. (1911, p. 347)

Es relevante señalar en relación al método misional de los capuchinos bávaros una serie de particularidades que los diferencian de las órdenes que los precedieron, así como de la labor de los capuchinos italianos. Dentro de los aspectos más relevantes están las escuelas misionales con talleres fuertemente enfocados en los oficios y los aspectos agrícolas, que fueron instalando en el territorio junto con las iglesias y capillas, en conjunto con las misiones volantes, que ampliaban el alcance de las mismas (señalado en Saldivia, 2010, más extensamente en Noggler, 1982, y analizado desde la infraestructura y su representación en Hernán González Quitulef, 2017). La instrucción escolar era considerada como un:

> Pilar del trabajo misionero y una condición indispensable para lograr un progreso espiritual y cultural del aborigen. Además del interés netamente religioso, era necesario que el indígena se integrara en la sociedad chilena como miembro de igual valor. (Noggler, 1982, p. 160)

Bajo estos contextos, la labor de Burcardo bien podría caracterizarse como la de un buen administrador. La necrología oficial que se

publicó en Chile, citada por Noggler, dice: "Lo que administraba, pasaba todo por su cabeza, por sus manos y su corazón" (1982, p. 169). Menciona, además, que en 1923, su correspondencia en la Misión en Chile alcanzaba las 1770 misivas. Esto resulta evidente al observar las estadísticas misionales de 1924, donde figuran 29 escuelas primarias propias de la Misión, donde se recibían 2183 niños, hombres y mujeres, 18 internados donde se hospedaba y educaba a 659 niños y 379 niñas y dos escuelas superiores de niñas, con 119 alumnas y cuatro escuelas de arte con un total de 25 aprendices.

Las fundaciones de nuevas Misiones también son numerosas.[7]

La crónica titulada "25 años de actividad misional de los misioneros capuchinos bávaros en la misión araucana de Chile 1896-1921" es un documento extenso y exhaustivo que ha sido escasamente estudiado y contiene información histórica y etnográfica de gran importancia para conocer un período que transita de fines del siglo XIX a comienzos del XX. La versión original manuscrita en alemán se encuentra en el *Archiv der Deutschen Kapuzinerprovinz, en Altötting.* Ampliamente difundida por versiones mecanografiadas, existen copias en alemán en distintos archivos y fue traducida por Alfonso Tolosa al español.[8]

7 Gran parte de estos documentos se encuentran conservados fundamentalmente en cuatro archivos, dos en Alemania (Archivo Provincial de los Capuchinos, Altötting y Biblioteca de la Universidad de Eichstätt-Ingolstadt, Eichstätt) y dos en Chile (Archivo Archivo Provincia de San Francisco de Asís de los Hermanos Menores Capuchinos (OFMCAP), Santiago y Archivo Histórico de la Diócesis de Villarrica, Región de La Araucanía).

8 Fuera de algunos datos proporcionados por Ricardo Mendoza Rademacher, quien lo conociera en su labor como director del Museo de Sitio Castillo de Niebla, no contamos con mayor información sobre Alfonso Tolosa. Sabemos que estaba asociado a Corral, posiblemente por vínculos familiares o de su origen, y que fue funcionario de alto cargo en Bienes Nacionales en la actual Región de los Ríos, hasta los años 90. Tuvo formación (no sabemos si completa o inconclusa) religiosa, era políglota, hablando alemán, griego, latín, francés y español.

Si bien este texto fue escrito por el Prefecto Burcardo María de Röttingen, contiene una cantidad significativa de referencias generales y textuales a otros documentos y fuentes producidas por diversos misioneros.

De la época de los capuchinos italianos cita especialmente la crónica “Memoria Inedite” publicada por el Prefecto Ángel Vigilio de Lonigo (1848-1859); en relación con los capuchinos bávaros menciona especialmente a Félix José de Augusta, y Atanasio de Eglsee, quienes se desempeñaron como sus consejeros en distintos momentos, también cita varios informes de Sigifredo de Frauenhäusl. Esta polifonía de voces y relatos que desenvuelven y despliegan en las narrativas de Burcardo es más que interesante, ya que implican que el texto de la crónica se alimenta de diversos antecedentes, algunos de ellos recopilados mucho antes de la llegada del propio Burcardo y los capuchinos bávaros a Chile. Complementan estas fuentes los informes enviados por cada uno de los misioneros repartidos por los territorios a los cuales como señala la introducción de la segunda parte de la Crónica “el Prefecto Apostólico tuvo que poner mano, abreviando algunos, sin omitir lo realmente importante e interesante, o completando otros, buscando los datos necesarios en el Archivo de la Prefectura, pero siempre se esforzó por mantener lo más posible de los informes originales”.

La crónica está organizada en dos partes, la primera se titula *La Misión en general*, y la segunda, *Las misiones en particular.*[9] En la introducción se señala: “En la primera parte se tratará sobre el estado, desarrollo e historia de la Misión en general. La segunda presentará las estaciones misionales en particular”. Así entonces, en la primera parte se da cuenta del territorio misional: el país y su población, el Estado, la Iglesia y los capuchinos en general, así como sus cambios y continuidades, progresos en la actividad misional, obras en torno al trabajo con la población *mapuche*, fundaciones de misiones, capillas, escuelas y colegios, entre otros elementos. La segunda parte es un recorrido por

9 Para mayor información de la ubicación de estas misiones ver mapa en figura 1 que contiene un detallado mapa.

la historia y avances en cada una de las estaciones misionales, dando cuenta de 24 de ellas. Es importante señalar el énfasis que hay en el progreso, ocupación y colonización que se va dando en el sector centro sur de Chile posterior a la Ocupación de los territorios de la Araucanía por parte del Estado chileno, ya que eran lugares donde no había ciudades, poblados ni establecimientos, pero sí, una gran cantidad de población mapuche que vivía de acuerdo con sus costumbres y tradiciones.[10] Por último, un aporte fundamental es la cronología que entrega Burcardo en cuanto a fundación de misiones y colegios, asociados con algunos acontecimientos locales y características de los lugares, lo que entrega un panorama general de la situación de estos territorios fronterizos.

La crónica, además de su importante extensión en texto, tiene otra particularidad, sumamente relevante y es que presenta una cantidad significativa de fotografías y planos de edificios misionales repartidos en 46 fotografías para la primera parte y para la segunda parte, 44 fotografías más un plano para cada una de las misiones que se caracterizan, reproducido en cianotipo, que muestra la distribución de los edificios y sus dimensiones en planta.

Esta crónica es sumamente valiosa por la variedad de información que entrega, tanto visual como textual, dando cuenta a cabalidad de la historia y actividad misional, tanto de los hermanos italianos como bávaros, registrando de manera directa las importantes transformaciones que se viven en la zona mapuche de la Araucanía. Es posible ver, a través de los relatos realizados por el Prefecto Burcardo, cómo las zonas fronterizas se diluyen y se transforman por la llegada de diversos actores que comienzan a convivir al interior de estos territorios. Pueblo mapu-

10 "Ocupación de La Araucanía" es el nombre que recibe el período comprendido entre 1861-1883, momento en el cual el Estado chileno penetra militar y administrativamente al sur la frontera del río Biobío (Región del Biobío, Chile). Para este complejo momento de la historia política y social de Chile la bibliografía es bastante extensa, se puede consultar Pinto, 2003; Pairicán, 2020; así como los textos de la Comunidad de Historia Mapuche.

che, colonos, misioneros, comerciantes y aventureros, no siempre bajo la autoridad del Estado de Chile y sus funcionarios, van a convivir y enfrentarse, bajo complejos procesos y relaciones políticas y sociales. Texto y fotografías constituyen así fuentes y referentes que entregan antecedentes, datos y circunstancias del papel y las labores que cumplen los misioneros capuchinos, como un engranaje más del proceso de modernización que se vive en estos territorios. Antes de analizar las fuentes visuales en detalle, veamos ahora algunos aspectos de los contextos donde se producen ciertas conversiones junto a procesos de disciplinamiento social que afectan directamente a la sociedad mapuche bajo los cambios que se van produciendo hacia la llegada del siglo XX, momentos en los cuales también se producen actos de insubordinación y resistencia. Este recorrido permitirá conocer ciertos contextos y condiciones donde se lleva a cabo el trabajo misional de los capuchinos.

Conversión, disciplinamiento social e insubordinación en la crónica del padre Burcardo María de Röttingen. Crisis y reformulación de las "políticas indígenas" hacia el siglo XX

A principios de 1848, "con el acuerdo de la Sagrada Congregación de la Propaganda de la Fe" se firma el contrato entre la República chilena y la Orden Capuchina para que viajasen a Chile para "dedicarse como misioneros a la conversación de las tribus de indígenas" (Röttingen, 1921, manuscrito). Este hecho va coincidir con la mirada de Eric Hobsbawm para quien "el triunfo mundial del capitalismo es el tema más importante de la historia en las décadas posteriores a 1848" (2007, p. 15). Una sociedad en la cual el desarrollo económico radicaría en la empresa privada y en el éxito del mercado. Un mundo en que las ciencias permitirían un progreso ilimitado en lo material y sus obstáculos serían barridos por la empresa privada. Bajo estas condiciones, la estructura del Estado nacional debía adaptarse a las decisiones económicas, lo que afectaría inevitablemente los derechos emanados desde la Revolución Francesa, bajo la triada de libertad, fraternidad e igualdad.

En una dimensión latinoamericana, para la elite los sujetos populares no se encontraban preparados "cultural" ni "intelectual" para obtener esos derechos a ciudadanía, por lo que deberían cruzar por una etapa de disciplinamiento social, usándose por parte del Ejecutivo, las leyes y la coerción encabezado por militares. A esto último se conoce en Chile como orden portaliano.[11] Los *mapuche* vivieron también estos inicios disciplinarios, en este caso, a través de la llegada de los misioneros capuchinos y su instalación en sus territorios.

Lograr por parte de la elite republicana una imposición de sus ideales sobre los sujetos populares, los llevó a recuperar algunas tradiciones hispanas de relacionarse con lo sujetos populares e indígenas.[12] De ese modo se recurrió nuevamente al uso, para el caso mapuche, de las misiones con el propósito de lograr una "seducción" por parte de sus agentes a través de políticas de inserción con grados de autonomía para atraer a los sectores populares. Julio Pinto ha denominado a este proceso la "construcción social del estado", el cual usaría el clientelismo como mecanismo para construir y lograr el ansiado nuevo orden (2020). La política *mapuche* se desarrolla entre la adaptación a la nueva hegemonía y también en la resistencia siendo en ese aspecto las Misiones las encargadas de situarse en un punto intermedio: la conversión pacífica de los *mapuche* y los interlocutores.[13] Esta disyuntiva determinó la creación de nuevos marcos de soberanía política. Nace una incipiente "política

11 Estas temáticas se pueden consultar con más detalle en Jocelyn-Holt, 2002; Pinto, 2020.

12 Para Salazar y Pinto (2010), así como para la corriente denominada Historia Social que surge en la década de los 80, los sujetos populares son una categoría que busca incorporar como constructores históricos a la heterogeneidad de sujetos que fueron considerados como no históricos por la historiografía tradicional y en muchas de las ocasiones puesto como nomotéticos. Hacia la década de los 60 producto del ascenso de los movimientos sociales como análisis se comienza a dotar a esta heterogeneidad de actores que se oponen a nuevas formas de dominación como actores en movimiento en la historia y que se deben insertar como parte de una matriz social y popular.

13 Esta temática se desarrolla ampliamente en un artículo de Fernando Pairican, titulado "¿Por qué sumarse? ¿por qué no rebelarse? Los mapuche frente a la

indígena" por parte de los gobiernos chilenos, para encauzar las rebeliones *mapuche* dentro de la nueva institucionalidad a conformarse (Pairican, 2020). Esta política, promovida por los Gobiernos Conservadores (1833-1851), implicó una conversión pacífica a través de las misiones religiosas, las escuelas y la reanudación del comercio. La historiadora Silvia Ratto denomina a este proceso, el "negocio pacífico de las relaciones criollo-indígenas", que formularon un "espacio multicultural en que las relaciones entre grupos en contacto presentan una diversidad de posibilidades; entre ellas, las intensas relaciones económicas y las alianzas políticas que entablan indígenas e hispano-criollos" (2015).

El giro se va a desarrollar en la década del 50 cuando las nuevas dinámicas del capital fuercen la expansión de los estados nacionales. Ante una construcción de Estado inestable, las misiones católicas y protestantes jugaron un rol importante: fueron las vías pacíficas a la conversión de los *mapuche* dentro de las dinámicas de construcción social de Estado.

El aceleramiento de los ritmos del capitalismo, apuró los procesos de colonialismo en medio de los cuales el pueblo *mapuche* sufrió los embates de la revolución económica. La construcción de la Provincia de Arauco (hoy Región de La Araucanía, Chile) en 1852, fue el primer símbolo de esos nuevos tiempos que se inauguraban para la población indígena. La llegada de los colonos y las nuevas misiones religiosas, dieron una impronta en torno al progreso, acelerando las relaciones fronterizas, que transitaron a relaciones colonialistas. Hacia 1855 se evidenció que las misiones deberían acoplarse al nuevo modo de producción desplegado desde 1848. Vicente Pérez Rosales, quien visita las zonas mapuche, las describe como desérticas y el presidente Montt respalda esa política de colonización enviando una comisión para promover la migración y "fomentar la colonización en el sur".[14]

Independencia y el orden portaliano, Chile 1818-1848", texto inédito en proceso de publicación en Latin American and Caribbean Ethnic Studies para el año 2020.

14 Vicente Pérez Rosales (1807-1886). Comerciante, minero y diplomático fue uno de los principales agentes de colonización del Estado chileno.

Bajo estas condiciones, las alusiones realizadas por propios misioneros capuchinos en sintonía con la era del capital son notorias en algunas comunicaciones: "me siento como la locomotora de un expreso al que le faltara el vapor. A la máquina le falta también aceite". A su vez este nuevo ímpetu capitalista en los misioneros capuchinos va asociado con una función moral preconizando que las familias que sean atraídas para la colonización deben ser "buen ejemplo para los niños de las familias indígenas".

Esto generó la resistencia de los *mapuche*, y en ocasiones la insubordinación, en una situación de espacios sin presencia del Estado nacional como bien lo reconoce Burcardo en las primeras páginas de su crónica: "territorio indígena todavía no sometido al gobierno chileno". Ante este primer acto de colonialismo misional, se opta por crear un convento en Santiago "como semillero de misioneros chilenos para la misión araucana". El propósito de los misioneros era "salvar a los indígenas" usando la educación para "inculcar la civilización". En ese ámbito se enseñan oficios y modales a los niños *mapuche* para su adaptación a la sociedad chilena adquiriendo una impronta disciplinadora.

La Ocupación de La Araucanía (1861-1883) significó una nueva etapa histórica para el pueblo mapuche. Los gobiernos liberales, luego de vencer las resistencias e insubordinaciones del pueblo *mapuche*, entre 1861-1883, reformulan su relación con aspectos particulares, los reubican en reducciones de tierras, donde seguirían viviendo como sus antepasados, aunque bajo límites impuestos por el Estado, donde las escuelas serán los espacios de re educación del pueblo mapuche, donde se supone que como sujetos transitarán hacia el progreso dentro del capitalismo. La "política indígena de los gobiernos liberales" se caracterizó, en ese ámbito por las reducciones, las escuelas para reformular a los *mapuche* socialmente, las misiones para la regeneración hacia el

---

Manuel Montt (1809-1880), presidente de Chile para dos períodos desde 1851 a 1861. Estas opiniones se encuentran en el "Discurso del Presidente de la República en la apertura del Congreso" (1855).

proyecto de ciudadano que aspira el Estado chileno y el Ejército para evitar nuevas sublevaciones. No obstante, al interior de las reducciones, los *mapuche* podrían continuar con sus tradiciones y costumbres. En el exterior deberían ocultarlas para sobrevivir. Las misiones enseñarían las herramientas para esto último.

La crónica de Burcardo, escrita en 1925, décadas después de la Ocupación de La Araucanía, nos permite observar a la sociedad mapuche de posguerra: una sociedad que debe curarse de la violencia ejercida primero por la fuerza militar, luego reduccional y finalmente social con el uso del racismo para perpetuar su inferioridad al interior de Chile. Para evitar nuevas sublevaciones, las misiones se emplazan en las tierras *wenteche* y en los terrenos usados para cruzar a *puelmapu.*[15] De este modo van siendo fundadas en aquellos lugares en que se emplazaron los principales liderazgos que se opusieron a la Ocupación de La Araucanía. Se instalan en Vilcún, Cherquenco, Villarrica, Pucon, Cunco y Lonquimay (lugares que se encuentran dentro de la actual Región de La Araucanía). Otros lugares estratégicos en que se ubican las misiones son los pasos cordilleranos que comunican los territorios de Chile y Argentina, que permiten un contacto y relaciones políticas e intercambios entre los habitantes de ambos lados de esta cadena montañosa.

Al ser la religión católica oficial y reconocida en la constitución de Chile, las prácticas fundamentalmente rituales del pueblo *mapuche* quedaron reducidas a espacios hacia el interior de sus lugares habitacionales. Como da cuenta Burcardo las campanadas obligaban a los *mapuche* a asistir, sin embargo en base al Censo de 1907, continuaron siendo "paganos" en un número de 24 100. Ello a pesar, como lo reconoce el mismo cronista, de someter a los *mapuche* "por las armas o por pactos"

15 *Wenteche* en *mapuzungun*, gente de los valles. *Wente.* La parte superior o exterior de las cosa; sobre, arriba de (Augusta, 2016, p. 251). El sufijo che significa gente y así los *zunguche* se diferencian según su origen territorial.
Puelmapu la tierra del otro lado de la cordillera de Los Andes. *Puelmapu*: La Argentina (Augusta, 1916, p. 189).

para "llevarles, en cambio de su libertad perdida, la libertad de los hijos de Dios y la liberación de su superstición y vicios, y en cambio de su tierra perdida, la patria de los cielos". De todas maneras, se observa cómo los *mapuche* no asisten a la Iglesia a menos que sea para aspectos puntuales, y como expresa esto significa que pese a toda la "atención y preocupación" de los misioneros, continúan viviendo de manera autónoma y bajo sus propias tradiciones.

De acuerdo con estos antecedentes, es posible pensar que, no obstante, la derrota militar —derivada de la Ocupación de La Araucanía— los *mapuche* continuaban manteniendo algunos grados de autonomía producto de la migración a tierras cada vez más alejadas de los poblados, sobre todo hacia el interior de las zonas lacustres cordilleranas (Mallon, 2006). Ante ello la misión capuchina solicitó nuevos misioneros, cumpliendo un rol estratégico en la dinámica de resolver las peticiones que el Estado necesitaba para consolidar la colonización de los territorios mapuche.

La crisis de las políticas liberales también tendrá sus consecuencias en el pueblo *mapuche*, en específico en las normativas de la reducción de tierra las que son adquiridas por propietarios chilenos de manera regular (compras fraudulentas) e irregulares (apropiación de tierras con base en corridas de cerco). Para intentar equilibrar estas situaciones y evitar conflictos más radicales entre los nuevos propietarios, los misioneros se sitúan "En los puntos centrales de las colonias se levantaron capillas y escuelas" —dice la crónica— los *mapuche*, según Burcardo continuaban evitando asistir, "por no entender nada de las prédicas y catequesis tenidas en castellano y también porque se avergüenzan de estar juntos con los chilenos por sus pobres ropas y porque creen que los chilenos los desprecian".

Los *mapuche* no desean ante el nuevo milenio nuevas pérdidas de tierras ni tampoco nuevos misioneros: el temor que los apremia es que lleguen no-indígenas a ocupar sus territorios, bajo las estrategias descritas. Dicha óptica se asociaba a las situaciones vividas durante el

siglo XIX, por ello los misioneros proponen como objetivo "ganarse a los indígenas y no terrenos". Para esos años como reconoce la crónica:

> Todo el valle [en alusión a la zona Calafken, Región de la Araucanía, Chile] así como el valle vecino del [río] Bío-Bío [Región de Bío-bío, Chile] y toda la zona de arriba y abajo está poblada con colonos chilenos católicos. Se calcula el número de colonos en 4000 y el de indígenas en 2000.

De esta forma se da cuenta de las relaciones que se establecen entre colonos y uso del suelo, muchas veces a través de apropiación del territorio mapuche. El auto reconoce la complejidad de estas relaciones, señalando que no convenía molestar a los colonos: "nos habríamos echado encima a todos los colonos y creado un enorme obstáculo al apostolado".

La construcción de Estado, en la zona lacustre de La Araucanía, es la nueva etapa que se inaugura para el pueblo *mapuche* en estos años, la que se inicia con la regulación de la propiedad entregando títulos "definitivos". Para ello era necesario recurrir al Estado para que proyecte la construcción de ferrocarriles y poblados para continuar con el proceso de colonialización en el territorio mapuche. En la crónica se puede observar claramente la desconfianza en la construcción de las misiones, así como la distinción que hace el Estado en relación con los colonos y chilenos:

> ¿No puede y debe la Prefectura Apostólica hacer un sacrificio por los indígenas exclusivamente, ya que ha hecho tantos sacrificios por los colonos y otros chilenos? Esta es la única misión [Panguipulli] para indígenas en la que solo viven indígenas. Ellos nunca habrían podido ser adoctrinados y convertidos del modo que lo fueron por el P. Guido, que durante tres años trabajó en forma tan beneficiosa.

Evitar una nueva insurrección mapuche parecen ser las indicaciones que entrega el gobierno chileno, como dan cuenta diversas cláusulas en relación con los nuevos colonos y propietarios que se vayan insertando en los terrenos mapuche:

> Casi todos los empresarios limitaban a los indígenas en su propiedad, pretendían parte de sus tierras o simplemente se las quitaban a la fuer-

za. Lo mismo hizo, por supuesto, el señor Domínguez. El P. Félix y los demás misioneros de Bajo Imperial, en cuyo territorio misional estaba esa empresa de colonización, defendieron a los indígenas.

El *mapuzugun* sigue siendo la lengua usado por los *mapuche* para esos años:

> Los niños, por supuesto, van aprendiendo de a poco el castellano, pero al comienzo apenas captan o en forma muy deficiente el sentido de las palabras castellanas y menos todavía el de las verdades religiosas. En diversas escuelas se comenzó a enseñar la religión y la historia bíblica en araucano. ¿Y qué pasó? Los indígenas querían sacar a sus hijos. ¿Por qué? Porque sus hijos no aprendían castellano, según decían. Enviaban a sus hijos a la escuela para que lo más pronto posible aprendieran bien el castellano.

Un aspecto que queda en evidencia a lo largo del texto de la crónica de Burcardo es que en todo tiempo es posible observar cómo continúan algunas prácticas *mapuche* como la reciprocidad, y los mecanismos de intercambio entre diferentes familias y linajes, las cuales necesariamente no son comprendidas por el mismo misionero:

> Algunas mujeres indígenas y chilenas trajeron también regalos. Les tengo miedo a esos regalos. Llegó, por ejemplo, una mujer con un pollo de regalo. Un pollo es un buen regalo. Pero venía acompañado de un pedido: que por favor le prestara la máquina de coser de la misión para que su hija aprendiera a coser.

La crónica permite apreciar también cómo se producen ciertos gestos de negación de identidades, ya que algunos *mapuche* que se han insertado en los procesos educativos, optan por evitar ser reconocidos en su identidad étnica, como es el caso de la profesora Margarita Pichun de quien señala la crónica "no quiere que la consideren indígena". Por otra parte, es posible inferir que la resistencia cultural se prolonga, al mencionar, por ejemplo: "grandes dificultades para lograr niños indígenas". Los mapuche se muestran recelosos, pero asumen que la educación entregada por los misioneros permitiría "aprender algo para defender a sus padres de las estafas de los blancos y para que no fueran estafados como lo fueron sus

padres". Todo esto porque la pérdida de tierra es más que evidente hacia principios del siglo XX, de lo que se puede inferir que los *mapuche* están pensando en el futuro y parte de su resistencia se enfoca en los aspectos idiomáticos. Esto destaca sobre todo en las mujeres: "las indias viejas no querían entender por qué sus hijas iban a tener mejor educación que ellas".

De acuerdo con estas reflexiones, es posible plantear tres aspectos a partir de la lectura de la crónica del Prefecto Burcardo. El primero de ellos es que se observa claramente la persistencia y continuidad de las tradiciones y costumbres de los *mapuche*, a pesar del proceso de Ocupación de La Araucanía. Lo segundo es la adaptación en resistencia, que ofrece el pueblo mapuche frente al nuevo periodo abierto con la Ocupación de La Araucanía, donde los actos de insubordinación tienen poca cabida y se van desplazando hacia gestos de resistencia. Esta "adaptación" hace posible la continuación de sus tradiciones y costumbres (como da cuenta la crónica en torno a prácticas como la poligamia, entrega de tierras, idioma, *nguillatun* y parlamentos) —como ya se mencionaba— aún a pesar de no ser los gobernantes de su territorio y de la llegada de las instituciones criollas y del Estado chileno. Y tercero, se construye un ambiente político y social en la cual surgen otros tipos de resistencia que se manifiestan en los acuerdos adquiridos con los misioneros. Los capuchinos antes que buscar la asimilación absoluta de los *mapuche*, buscan entregar elementos de la sociedad "dominante" para que puedan adaptarse de mejor manera, a las transformaciones de la revolución económica y político-social de fines del siglo XIX y XX.

Las misiones capuchinas, cuya historia, características y orientaciones se relatan en la crónica de Burcardo, en ciertas dimensiones y escenarios, implicaron una conversión pacífica para los *mapuche*. Los misioneros enseñaron artes y oficios, educación y habilidades que permitieran a los mapuche en un escenario de progreso, incorporarse a los procesos de modernización bajo ciertos procesos de disciplinamiento social, situándose con su estrategias educativas en ramas específicas del conocimiento (carpintería, artesanos y en menor medida profesionales, siendo la ex-

cepción la pedagogía). La política de las misiones católica —en este caso capuchinas— bajo la república chilena, fue usada a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX por los gobiernos oligárquicos, hasta su crisis final hacia 1925. Durante esos años la conversión pacífica intenta insertar a los *mapuche* de la mejor forma posible, pese a que se prolongaron espacios de autonomía política y social, bajo ciertas manifestaciones de insubordinación, como es posible observar en la vida cotidiana del pueblo *mapuche* de esas épocas, de alguna manera registradas en esta crónica de 25 años de actividad misional en territorios fronterizos.

Veamos ahora cómo se expresan algunos de estos aspectos sociales y políticos en las fuentes visuales que aparecen combinadas con las narrativas textuales de la crónica de Burcardo.

Las imágenes fotográficas de la *Crónicas del P. Burcardo Englert de Rottingen*

Visibilización y ausencias de conversiones, disciplinamiento social e insubordinación

Como ya se planteaba en las páginas anteriores de estas reflexiones la llegada de los misioneros capuchinos al sur de Chile se produce en medio de complejos procesos de cambios y transformaciones como consecuencia directa de la Ocupación de la Araucanía por parte del Estado chileno, lo que implicó, profundas y complejas disputas políticas como ya se explicó anteriormente. En este sentido, el análisis de las prácticas fotográficas de los capuchinos, así como la utilización de ciertas imágenes como recurso visual para la difusión y reconocimiento de su trabajo misional en el contexto de diversas dinámicas de construcción social del Estado, permitirían comprender en qué medida, dentro de la Crónica de Burcardo, estas imágenes complementan o se contradicen con la narrativa desplegada por este Prefecto.

Este uso de la fotografía como estrategia de registro y como recurso narrativo implicó la producción y circulación de un corpus significativo de imágenes, tanto así que hoy en día se conservan una gran cantidad de fotografías en diversos archivos tanto en Chile como Alemania.[16]

Este patrimonio visual recoge la experiencia misionera que se dio en el sur de Chile desde la llegada de los primeros capuchinos italianos a mediados del siglo XIX, hasta ya entrado el siglo XX, donde la presencia de esta orden religiosa se presenta consolidada por el tenaz y permanente trabajo de los misioneros bávaros. Si bien se desconoce la autoría de la mayoría de estas imágenes, hay algunos antecedentes que revelan que, a la llegada de los primeros misioneros capuchinos bávaros a fines del siglo XIX, ya traían consigo algunos equipos fotográficos, como lo relata Burcardo en su crónica. Este hecho revela entonces que las prácticas fotográficas constituían parte fundamental de una estrategia misional, no solo para el registro de ciertas experiencias, sino también para conformar un testimonio que permitiera difundir y mostrar sus logros y avances de acuerdo con sus objetivos civilizatorios y religiosos. Parte de estas estrategias narrativas quedan en evidencia al constatar el permanente uso de fotografías asociadas a las más diversas publicaciones, revistas y otros formatos como álbumes y tarjetas postales. Ejemplo revelador junto con la crónica de Burcardo es la "Historia de la Misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911), escrita por el M. Rvdo. P. Ignacio de Pamplona", publicada en Santiago de Chile en 1911 que interesa especialmente como un estudio de caso en este trabajo.

El uso de la imagen fotográfica para estos fines no fue una exclusividad de los capuchinos, ya que más allá de algunas tomas de las misiones producidas por fotógrafos profesionales que viajaron o se instalaron en las recientes ciudades fundadas en los territorios fronterizos al sur de Chile desde mediados del siglo XIX, se pueden encontrar en archivos y colecciones privadas otras notables experiencias (Alvarado

16 Sobre los archivos en específico ver nota 4 de este artículo.

et al., 2001; 2019). Especial mención merecen los registros realizados en las misiones anglicanas, donde se muestran aspectos generales de los recintos religiosos, los colegios y las actividades cotidianas y educativas, a veces reunidas en álbumes, como el registro fotográfico de una misión anglicana guiada por el misionero de origen canadiense William Sadlier en Kepe, Región de la Araucanía (Menard y Pavez, 2007); así como la producción de un fotógrafo en específico, como es el caso de Benedicto Rivas en la ciudad de Cholchol, en la misma región.[17]

Con estos antecedentes generales, resulta interesante analizar cuáles son las modalidades visuales que caracterizan la producción fotográfica de los capuchinos y cuáles son las connotaciones y significaciones que adquieren estas imágenes al ser actualizadas en diversos contextos de uso. Estas particularidades visuales y vinculaciones texto-imagen adquieren especial importancia si se tiene en cuenta que la fotografía como imagen es una creación cultural y un sistema convencionalizado de representación, cuyas significaciones siempre dependerán de su producción y su contexto de uso. Así, las lecturas e interpretaciones a las que una imagen fotográfica puede ser sometida se complejiza, ya que por un lado, las decisiones de un autor para utilizar determinados recursos visuales definirá aquello que queda enmarcado en la imagen y como se presentan personajes y espacios, y por otro, la asociación de una imagen específica a una narrativa textual tendrá importantes repercusiones en sus significaciones y connotaciones culturales y sociales (Alvarado *et al.*, 2001; 2019; Batchen, 2004; Fontcuberta, 1997, 2016).

De acuerdo con estas consideraciones podemos preguntarnos ¿las fotografías tomadas por desconocidas manos misioneras, podría mostrar y revelar parte de las complejas y profundas transformaciones que se planteaban para el sur de Chile —sobre todo en los territorios habitados por el pueblo *mapuche*? ¿De qué manera las modalidades visuales que presentan las fotografías publicadas en la Crónica de Burcar-

17 Sobre este fotógrafo y su destacado patrimonio visual Ignacio Helmke, junto a otros profesionales, se encuentran preparando una publicación para fines del año 2021.

do complementan o contradicen su narrativa? ¿Cuáles son las visibilizaciones y ausencias de los procesos de conversión, disciplinamiento social e insubordinación que podríamos investigar en estas imágenes? Intentaremos responder a través de una sistematización y un análisis del corpus de fotografías incluidas en la crónica.

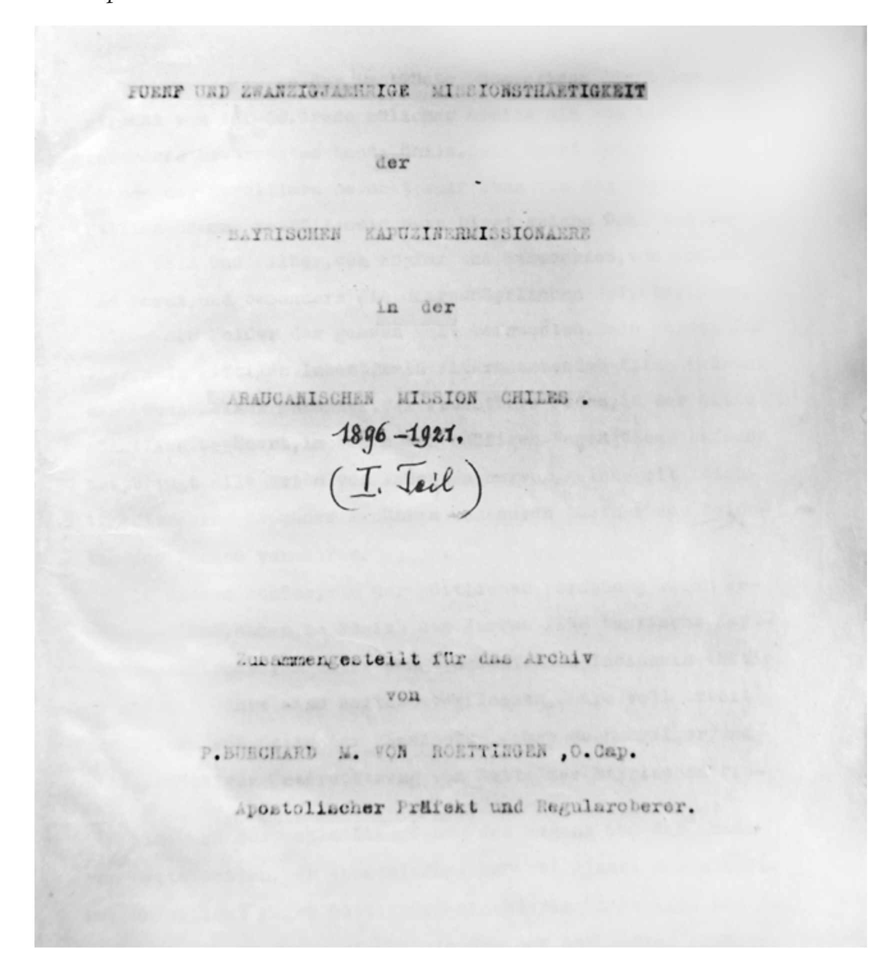
La traducción del alemán, mecanografiada, propiedad de Guillermo Hartl, exprefecto capuchino consultada para esta investigación en el archivo Capuchino de Santiago tiene 90 imágenes en positivo papel de un tamaño aproximado de 10 x 7,5 cm, en formato horizontal pegadas en páginas separadas del texto y distribuidas, aleatoriamente a lo largo de la crónica de dos en dos[18] (Figura 4, 5 y 6). Las fotografías corresponden mayoritariamente, a tomas de planos generales de las misiones lo que se complementa con algunos retratos, registros de viajes, así como algunas tomas del mundo *mapuche*. El autor o los autores de las imágenes por el momento se desconocen, así como también fue el propio Burcardo quien eligió las fotografías que quería incluir en su crónica. Lo que está claro es que sus estéticas visuales presentan ciertos elementos en común como amplios encuadres, composiciones relativamente equilibradas y tomas generalmente en ángulos frontales lo que, más allá de hacer difícil saber si corresponden a más de una mano tras el lente, revelan que en la mayoría de ellas hay una clara intención escenificadora, que se refleja sobre todo en las poses de los personajes retratados, así como la cuidada definición de los límites de cada imagen. Las temáticas mencionadas están construidas de acuerdo con diferentes modalidades visuales para mostrar desde lo general, como las instalaciones misionales y sus emplazamientos, hasta la particularidad de los misioneros y sus actividades, complementadas con algunas imágenes del mundo *mapuche*. Estas diversas tomas repartidas a lo largo de la crónica presentan un

18 Guillermo Hartl de Laufen (1907-1977). Prelado capuchino alemán, segundo Vicario Apostólico de la Araucanía, fue por más de diez años Superior Regular de los capuchinos de la Araucanía.

notorio contraste con los textos que están cuidadosamente planificados en sus capítulos y temáticas.

Figura 4

Portada Crónica "Fuenf und zwanzigjahrige Missionsthaetigkeit der bayrischen Kapuzinermissionaere in der Araucanischen Mission Chiles. 1896-1921"



FUENF UND ZWANZIGJAEHRIGE MISSIONSTHAETIGKEIT

der

BAYRISCHEN KAPUZINERMISSIONAERE

in der

ARAUCANISCHEN MISSION CHILES.

1896-1921.

(I. Teil)

Zusammengestellt für das Archiv

von

P.BURCHARD M. VON ROETTINGEN ,O.Cap.

Apostolischer Präfekt und Regularoberer.

Versión mecanografiada en alemán, Archivo Provincia San Francisco de Asís de los Hermanos Menores Capuchinos (OFCAM), Santiago.

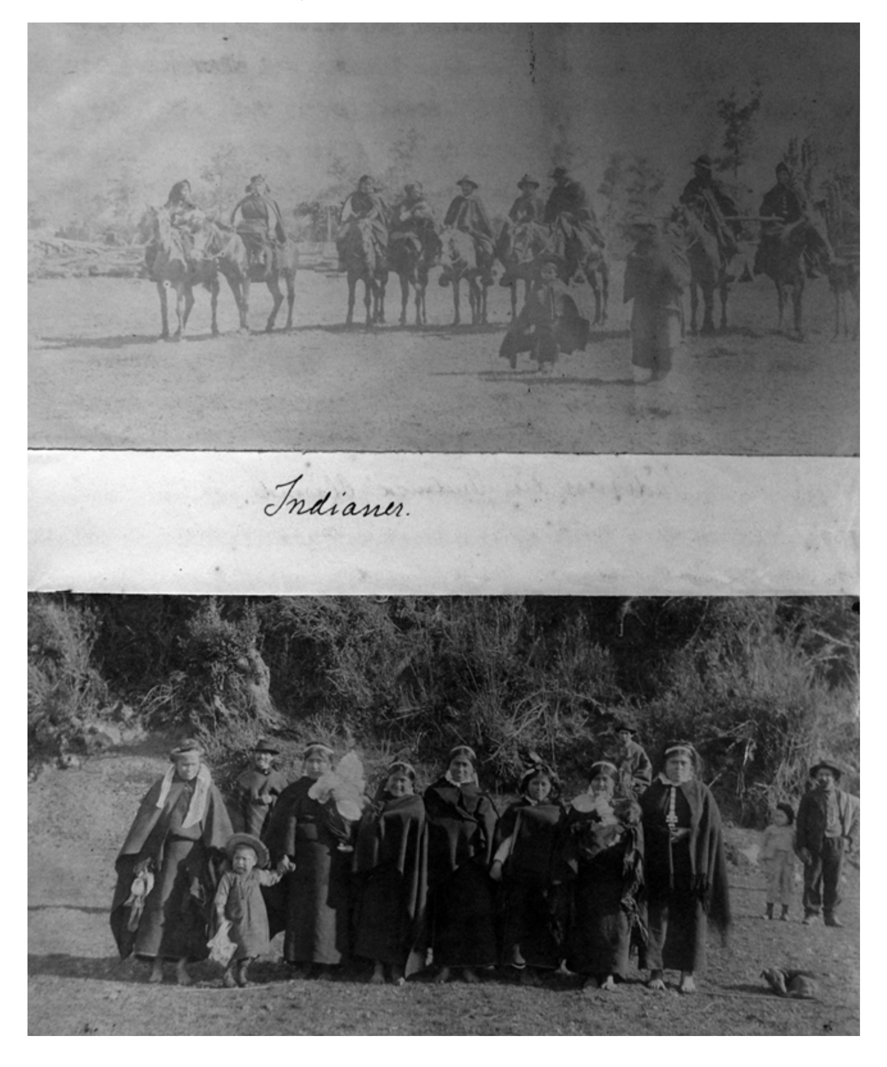
Figura 5

Mapa "Missions-Gebiet der bayerischen Kapuziner in Chile", presente en las primeras páginas de la versión mecanografiada en alemán de la crónica



Archivo Provincia San Francisco de Asís de los Hermanos Menores Capuchinos (OFCAM), Santiago.

Figura 6
Detalle interior de la crónica, disposición fotografías originales pegadas sobre soporte secundario



Archivo Provincia San Francisco de Asís de los Hermanos Menores Capuchinos (OFCAM), Santiago

Tal vez la temática más frecuente en las fotografías de la Crónica es aquella que registra las instalaciones de cada una de las misiones de acuerdo con una estética y una construcción visual que muestra unos espacios, con una clara intención de un registro amplio y extenso (Figura 7, 8). La composición fotográfica está articulada sobre planos muy generales que posicionan los edificios en medio de un paisaje sureño totalmente intervenido y domesticado, donde solo quedan resabios de lo que fuera la selva siempre verde. Los edificios, especialmente la iglesia, que destaca por su campanario, legitiman y limitan con su presencia un espacio que aparece abierto hacia el paisaje. Estas imágenes parecen invisibilizar conflictos y dinámicas de estos territorios compartidos o disputados entre mapuche y colonos, así como la complejidad de los procesos culturales que allí ocurren ya que se levantan como referentes de un espacio para la conversión y los disciplinamientos sociales, que pareciera imponer la misión con su solo presencia.

Figura 7
"Pelchuquín". Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Pelchuquín, Comuna de Mariquina, Provincia de Valdivia, Región de los Ríos. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.



Figura 8
"Quinchilca". Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Quinchilca, Comuna de Los Lagos, Provincia de Valdivia, Región de los Ríos. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

Las temáticas del paisaje en las fotografías de la crónica están construidas bajo las mismas estéticas y modalidades visuales que en los temas anteriores. Ocasionalmente algunas fronteras culturales revelan ciertos gestos y actos de resistencia por parte del mundo *mapuche*, como lo revelan dos imágenes que registran los espacios totalmente segmentados de dos cementerios. Los recursos visuales son los mismos, un plano general con un plano frontal, donde, por un lado, el "*Chilenischer Friedhof*", cementerio chileno, se aprecia encerrado por una cuidada reja blanca que pone claros límites a la naturaleza de árboles y arbustos que se extienden notoriamente fuera de su territorio sacralizado. En medio de la despejada explanada, donde destacan las tumbas individualizadas por sus cruces como signos de catolicidad, dos misioneros capuchinos

subrayan con su presencia la pertenencia de este espacio a un territorio sometido y cristianizado (Figura 9).

Figura 9
"Chilenische Friedhof" (Cementerio chileno). Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Ubicación sin identificar. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

Por otro lado, el "*Indianner Friedhof*", cementerio indio, se extiende sin límites aparentes, aunque sabemos que estos existen de hecho ya que están señalados por la presencia de varios *chemamüll* y algunas figuras cruciformes que no necesariamente implican signos cristianos.[19] Este espacio de especiales connotaciones rituales, que parece emerger como una isla en medio de la espesa vegetación de robles con una altura considerable, concentra prácticas y tradiciones *mapuche* que aún resisten, casi en un acto de insubordinación silenciosa (Figura 10). Como se aprecia

19 *Chemamüll*, de *che*, persona, y *mamüll*, madera, árbol. Nombre para denominar las figuras o postes tallados en un gran tronco que el pueblo *mapuche* utilizaba en sus prácticas funerarias, para representar al difunto.



Figura 10
"Indiarner Friedhof" (Cementerio indígena). Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Ubicación sin identificar. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

entonces, el paisaje de la Araucanía capturado en las diferentes fotografías de la crónica está fuertemente marcado por estos hitos de la presencia capuchina, ya que además de las modalidades visuales en relación con las instalaciones misionales, otras modalidades muestran a los capuchinos durante sus viajes e itinerancia, que como ya se explicaba, formaban parte fundamental de las estrategias misionales (Figura 11). Nuevamente la estética fotográfica es de grandes planos generales que destaca el paisaje por sobre los personajes, misioneros y acompañantes quienes parecen así habitar una naturaleza indómita de montaña, lago y ríos la cual enfrentan con precarios recursos de cabalgaduras y embarcaciones para realizar sus itinerancias (Figura 12, 13 y 14). En algunas ocasiones, la imagen registra uno de sus hermanos junto a una "*Indianerhaus*", casa india como una muestra del trabajo misional i*n situ* (Figura 15).

Figura 11
"Panguipulli". Ca. 1920. Al centro a caballo pareciera ser el Prefecto Burcardo



Fotógrafo sin identificar. Panguipulli, Comuna de Panguipulli, Provincia de Valdivia, Región de los Ríos. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

Figura 12
Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Ubicación sin identificar. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

Figura 13
Reisen der Missionâre" (Viajes de los misioneros).
A la derecha con poncho blanco pareciera ser Burcardo. Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Ubicación sin identificar. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

Figura 14
Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Ubicación sin identificar. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

Figura 15
"Indianerhaus" (Casa indígena). De pie a la izquierda el Padre Sigisfredo de Franhuasi. 1908



Fotógrafo sin identificar. Ubicación sin identificar. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

Pero indudablemente, la temática más recurrente en las imágenes de la crónica son aquellas que registran los espacios educativos donde la presencia de los niños y niñas se destaca junto a las instalaciones y los espacios misionales. La estética es la ya mencionada y se observan las mismas modalidades visuales en planos espaciosos donde los niños, a veces acompañados de sus familias y misioneros están enmarcados por los edificios y la iglesia, para ser capturados dentro del encuadre ha obligado al fotógrafo a alejarse notoriamente (Figura 16 y 17). Especial atención reciben los talleres donde se enseñan los oficios, tema recurrentemente fotografiado y también impreso en Tarjetas Postales

para la difusión del trabajo misional, como en este ejemplo, donde con una estética visual de plano general y frontal, se registra toda la situación de un taller de carpintería, donde alumnos y educadores aparecen operando sus herramientas, varios de ellos mirando la cámara, lo que evidencia como fueron advertidos de la toma (Figura 18). Así la construcción visual de un espacio educativo, pone el acento en la conversión, el disciplinamiento y la enseñanza, donde las diferencias identitarias y étnicas se perciben como fugaces gestos de resistencia en la permanencia de algunos gestos e indumentarias y donde conflictos y vicisitudes están invisibilizados y ausentes.

Figura 16
"Colegio Boroa". Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Boroa, Comuna de Nueva Imperial, Región de la Araucanía. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.



Figura 17
"Colegio Coñaripe". Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Coñaripe, Comuna de Panguipulli, Provincia de Valdivia, Región de los Ríos. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

Por último y en una cantidad significativamente menor se observan algunas tomas que registran el mundo *mapuche*. Pero estas son tomas que están realizadas en espacios sin ninguna connotación cultural o territorial, en espacios que parece no pertenecer a ningún lugar en particular ya que el escenario que rodea a los fotografiados no presenta ningún rasgo que permita identificar el lugar donde fue hecha la toma como en estas imágenes de "*Indianer*" y de "*Indianer die "trutruca" blasend*", indios soplando la trutruca. En cada uno de ellas hombres y mujeres evidentemente posan frente al lente, probablemente dispuestos por el fotógrafo, visten sus indumentarias y muestran a la cámara sus prácticas y gestos, lo que implica un claro reconocimiento de su perte-

nencia cultural y étnica (Figura 19 y 20). A pesar de estas imágenes, este es un mundo invisibilizado, donde no se identifican personas ni lugares, así como tampoco se pueden observar las complejidades y conflictos de las relaciones en estos territorios fronterizos.

Figura 18
"Taller". Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Ubicación sin identificar. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

De esta manera, en este breve recorrido por algunos ejemplos de las fotografías de la crónica de Burcardo se puede observar cómo se producen ciertos procesos de visibilización y ausencias de conversiones, disciplinamientos sociales e insubordinaciones respecto del mundo *mapuche*, donde, tal vez de manera muy sutil y a veces de acuerdo con una visualidad construida fundamentalmente por él o los fotógrafos,

se pueden observar ciertas resistencias en territorios de fronteras y segmentados. Estas imágenes, como verdaderas ventanas en medio de una narrativa textual, permiten que nos asomemos a unas visualidades que obligan a pensar y reflexionar sobre los complejos procesos que implicaron a todos los actores de estos territorios.

Veamos ahora algunos aspectos vinculados a la construcción visual del paisaje en combinación con los espacios misionales y su arquitectura.

Figura 19
"Indianer die "Trutruca" blasend"
(Indígenas soplando la "trutruca"). Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Ubicación sin identificar. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.


Figura 20
"Indianer" (Indígenas). Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Ubicación sin identificar. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

Paisaje misional en la Araucanía: visualidades, arquitecturas y espacios

La crónica permite entender la posición particular que toma la Misión Capuchina dentro de los múltiples actores (mapuche, Estado, colonos, Iglesia, Ejército, entre otros) que interactúan en la efectiva Ocupación de la Araucanía, entendida como un proceso largo de consolidación del territorio. Todos estos procesos, ocupación militarizada, colonización, uso del suelo, es posible agruparlos bajo el gran manto de la "modernidad" y los procesos de conversión, disciplinamiento social e insubordinaciones que se mencionaban. Para este análisis se entiende este

concepto de modernidad según los parámetros planteados por Bruno Latour, comenzando por una separación entre naturaleza-cultura, lo que supone un constante régimen nuevo, una ruptura, "una flecha irreversible del tiempo" (2012, p. 104). Esto es relevante porque lleva como estandartes dos elementos visibles, ciencia y tecnología, que van generando hibridaciones constantes entre naturaleza y tecnología. Los capuchinos actúan como agentes modernizadores, evangelizadores y civilizatorios, es posible verlo, tal como ya se señaló, en su impronta y formación científico-universitaria. Estos mecanismos van generando una proliferación en escala y alcance creciente: "Encontramos el mismo problema que el de los trenes, los teléfonos o las constantes universales. ¿Cómo conectarse sin por ello ser ni local ni global?" (Latour, 2012, p. 176).

Es relevante entender esta separación entre naturaleza y sociedad y el alcance que toman estos procesos, en cuanto a escala, para el caso de la Araucanía. Es posible apreciarlo en la crónica de manera constante y sostenida, como la "rápida aceleración" ya previamente mencionada:

> Los últimos 25 años han sido una época de extraordinario desarrollo en el sur de Chile. Se construyeron ferrocarriles en nuestro territorio, mientras que a la llegada de los primeros misioneros bávaros no existía ninguno. La consecuencia natural fue la creación de nuevos poblados a lo largo de la línea férrea. En estos 25 años, el territorio, que era en su mayor parte bosque impenetrable, fue poblado con colonos extranjeros, pero sobre todo con miles de colonos chilenos. (Burcardo, 1921, manuscrito)

Estos procesos implican cambios sumamente importantes en el territorio, donde, en una lectura desde los planteamientos de Latour, la "cultura" va movilizando a la "naturaleza" de manera persistente y constante. La actividad misional va penetrando en el territorio, instalándose, y, a su modo, a través de la evangelización y la educación, colonizando de manera moderna este espacio. Llevando el progreso y la civilización, lo que se traduce en cambios y transformaciones en el paisaje.

En el caso del territorio de la Araucanía esto implica cambios rápidos e irrevertibles:

> La falta de caminos y comunicaciones y la enorme distancia que separa a esas regiones, fue la razón que garantizó su sobrevivencia. Pero la Araucanía, que estaba bastante próxima a los centros poblados del país, aún permanecía hasta fines de la Administración Santa María, prácticamente inmaculada con respecto a sus recursos renovables. Y esto se explica, porque solo entonces se logró consolidar su pacificación. Los valientes indios mapuches habían conservado sus tierras casi en el estado original hasta el momento en que irrumpieron, con ímpetu largamente contenido, los hombres blancos. (Elizalde, 1958, p. 16)

Los misioneros van operando como una avanzada en la penetración al interior del territorio de la Araucanía. Fundan, como ya se ha planteado, gran cantidad de infraestructura: misiones, capillas de campo, escuelas e internados, seminarios y junto a esto desarrollan espacios que sostengan esa infraestructura, que la hagan habitable.

La lectura aquí propuesta se enfoca en la imagen que toma la actividad misional y que es posible apreciar en la crónica, tanto de manera escrita, como visual. No se analiza la arquitectura *per se,* con los parámetros europeos, con fuerte influencia bávara, pero traducida a la madera, ni tampoco los alcances y extensión de la red que se genera, en términos de relaciones de poder desplegados en el espacio.[20] En este sentido el foco está puesto en la representación que tienen, en texto y fotografías, las misiones, capillas, escuelas e internados, dentro de otra infraestructura construida por los capuchinos, así como las implicancias que eso tiene, a grandes rasgos, en el territorio (Figura 21, 22).

La presencia de estas edificaciones toma un lugar específico en el territorio, generando el desarrollo de lo que se puede denominar un

20 Para el caso de la arquitectura y las influencias en cuanto a "estilos", se puede consultar el informe final del equipo de trabajo del proyecto Fondart "Establecimientos misionales en la Región de los Ríos: territorio, redes e intercultura", Fondart Regional 2016, Patrimonio Cultural, Investigación. Para el caso de las redes, representación y cartografía en el caso capuchino, consultar González y Llancavil (2017).

paisaje misional. La crónica da cuenta de ciertas características particulares que señalaban los lugares seleccionados:

> Muchas veces se ha reprochado a la superioridad de la Misión que al establecer misiones se puso demasiada atención a la situación hermosa y pintoresca del lugar en alturas y cerros, y no tanto a que hubiera agua suficiente, de modo que después hubo que preocuparse de ellos y a un costo no insignificante [...]. Estas misiones fueron establecidas en alturas, primero por razones ideales: para que la iglesia fuera visible desde lejos e hiciera a la gente pensar en Dios y la religión, tal como era el caso en los monjes de la Edad Media, a los que siempre se alabó por buscar siempre los lugares más hermosos para sus iglesias y fundaciones. Pero además había seguramente razones también prácticas. En la altura es más sano, no es tan húmedo como en las partes bajas de los terrenos misionales. (Burcardo, 1921, manuscrito)

Figura 21
"Daglipulli". Ca. 1920

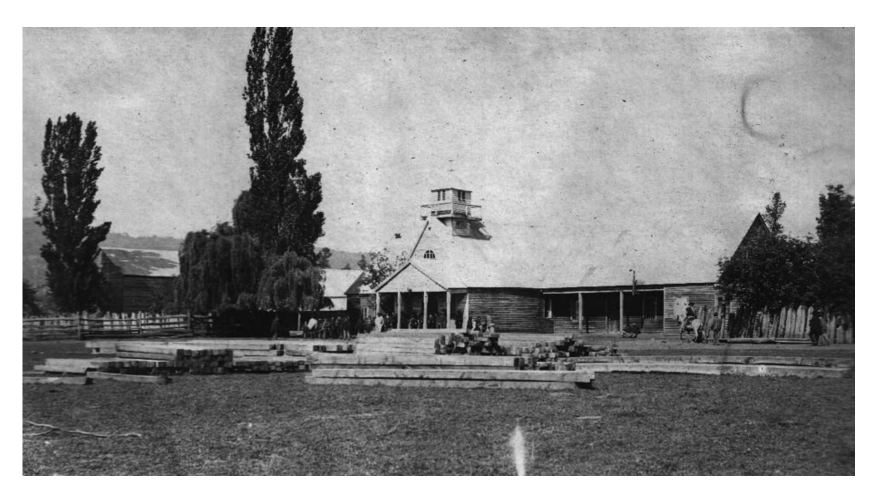


Fotógrafo sin identificar. Daglipulli, Comuna de la Unión, Provincia del Ranco, Región de los Ríos. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

Los lugares seleccionados responden a parámetros modernos, civilizados, que separan, tal como se planteaba, naturaleza y sociedad. Se elige

un lugar alto, por su visibilidad y presencia, pero también porque es considerado sano, más seco. Los lugares húmedos, boscosos o sombríos, que tienen una importancia en la cultura mapuche (Alvarado, 2000, Skewes *et al.*, 2012, Skewes y Guerra 2015) se descartan: "Cerca del arroyo no se habría podido construir porque todo era aún bosque y la misión habría estado expuesta al peligro de ser aplastada por árboles tumbados o ser inundada por las salidas del río" (Burcardo, 1921, manuscrito).

Figura 22
"Purulón". Ca. 1920



Fotógrafo sin identificar. Daglipulli, Comuna de Lanco, Provincia de Valdivia, Región de los Ríos. Positivo sobre papel en soporte secundario (crónica), aproximadamente 10 x 7,5 cms.

De esta manera, como se aprecia en una imagen fotográfica, es posible dar cuenta de una presencia física y arquitectural particular de las misiones que construye e instala visualidades definidas: visibles, en un espacio domesticado de acuerdo con parámetros específicos, donde todo tiene un lugar perfectamente planificado, cumpliendo una función determinada. La iglesia, más alta, contaba con una presencia central, a

los costados, las dependencias para vivir y habitar (cocina, comedores, despensas, leñera, habitaciones, internados, salas) y, algo más alejados, los campos, establos, gallineros y otros (Figura 23).

Todo este sistema va ocupando el terreno de manera "efectiva", desplazando los espacios *mapuche* (montes, ríos, lagos, mar, cordillera, bosques), quedando algunos relegados a espacios marginales: "Hay indios que cosechan gran cantidad de trigo y que poseen trilladoras propias. Pero la mayoría son muy pobres y subsisten apenas, gracias a su frugalidad en la comida. Más suerte tienen los que viven cerca del mar o de algún lago, porque encuentran mariscos y pescados" (Burcardo, 1921, manuscrito). De esta manera en este paisaje misional, bajo ciertas visualidades y arquitecturas se manifiestan ciertas conversiones y disciplinamientos sociales que se manifiestan en complejas relaciones y conflictos.

Los espacios misionales, así como los de los colonos, requieren territorios y propiedad, para sustentar su actividad en el marco de un sistema mayor. Hay comercio, hay relaciones y hay dependencias, determinadas dentro de mecanismos específicos, ya mencionados al plantear el avance de un sistema capitalista:

> Toda misión en el campo necesita algo de terreno para poder mantener los caballos que se necesitan en los viajes, así como vacas lecheras y ovejas; estas últimas proporcionan el alimento principal del misionero, ya que no hay carnicerías. Al poder sembrar y cosechar trigo y papas, se tiene una gran ayuda, sobre todo cuando hay colegios. (Burcardo, 1921, manuscrito)

Así es como se acentúa el proceso de desmonte, limpieza y roza de tierra a través del fuego, prácticas que existían desde antes de la ocupación de la Araucanía. El objetivo, como señala Elizalde es "aumentar la superficie agrícola del país" (1958, p. 15). El terreno, civilizado, roturado, despejado y productivo, se va transformando poco a poco. La mayor parte deja de ser "bosque y montaña" y pasa a ser "fértil tierra de cultivo". Tanto las imágenes que se presentan en la crónica, como el texto, dan, de manera clara, cuenta de este proceso:

Cuando llegaron los primeros capuchinos bávaros, buena parte del territorio misional era aún bosque virgen. En los últimos 25 años cayeron miles y miles de hectáreas de bosque bajo el hacha de los colonos, en su mayoría chilenos, que las transformaron en fértil tierra de cultivo. (Burcardo, 1921, manuscrito)

Figura 23
Plano de la Misión en Lonquimay. 1920

1.- Iglesia, 2-8. Habitaciones, 9. Pasillo cubierto, 10. Cocina, 11. Comedor, 12. Campanario, 13. Huerta en cajón, 14. Invernadero, 15. Patio de gallinas con gallinero, 16. Leñera, 17. Lavandería, 18. Granero y establo, 19. Carpintería, 20. Campo de la Misión, 21. Proyecto de construcción de nueva Iglesia. Se señala además el estero Cayunco, en las inmediaciones de la misión y la dirección en la que está el poblado de Lonquimay.
Autor sin identificar. Cianotipo sobre papel, 21 x 28 cms. aprox.

De esta manera es posible ver en la crónica, parte de los complejos procesos de ocupación por parte del Estado chileno, colonos y misioneros, entre otros. Los documentos textuales y visuales presentes

dan cuenta de la transformación del territorio y como la construcción particular de un tipo paisaje, caracterizado por la presencia de las misiones, como de la infraestructura que permitía su funcionamiento, comienza a imponerse. Ahora bien, es necesario tener en consideración las invisibilizaciones de resistencia, que no se encuentran mayormente retratadas ni narradas, salvo breves menciones a espacios que se podrían categorizar como la subsistencia de dinámicas propias del mundo *mapuche* o fronterizas previas al siglo XIX. El caso de la cercanía a lagos o mar, por el aprovechamiento de esos nichos y los recursos que ofrecían (pescados, mariscos, algas) es un ejemplo, que resuena hasta el día de hoy, con persistente y resiliente presencia de cochayuyeros o la venta de productos de huertas y chacras en Temuco.

Palabras finales

En este recorrido que hemos realizado por algunos contextos históricos, políticos y sociales que enmarcaron la producción de la crónica del prefecto Burcardo, así como en los análisis de las estéticas y modalidades visuales presenten en las imágenes fotográficas junto con la construcción de los espacios misionales y su arquitecturas, queda de manifiesto que las transformaciones que implicaron la participación de las misiones en los territorios y realidades mapuche, implicaron grandes transformaciones para este pueblo. Todas ellas ocurrieron de manera desigual y azarosa, más allá de las imposiciones, violencias y negociaciones que se dieron en medio de la construcción social de un Estado cambiante y poderoso, muchas veces acompañado de los militares.

Como ya se explicó, los gobiernos liberales de la época aplicaron en los territorios incorporados a la Nación chilena una política que se caracterizó por le establecimientos de los *mapuche* en las llamadas reducciones, donde las misiones debían colaborar con el proyecto ciudadano a través de la educación y escolarización de los niños *mapuche*, constituyéndose así, muchas veces, en espacios de conversión y disciplinamiento social. Contradictoriamente las mismas reducciones —hoy

reconocidas como “comunidad” por el mundo mapuche contemporáneo— se instauran como espacios de resistencia, siendo los espacios por excelencia donde los *mapuche* continúan con sus tradiciones, costumbres y prácticas rituales. Para el exterior estas debían ser ocultadas y las misiones enseñaban las herramientas para lograrlo.

Gran parte de estos aspectos se visibilizan y ocultan en los recursos narrativos de esta crónica, tanto en el texto como en las imágenes y planos arquitectónicos que la acompañan. Los recursos visuales de la fotografía y la exposición de los espacios misionales a través de los recursos arquitecturales se transforman así en los medios extra religiosos para no solamente concretar el trabajo misional, sino, sobre todo, para exponer y relatar las dinámicas misionales.

De esta manera la conversión, disciplinamiento social y resistencia son aspectos que contienen y a veces desbordan las transformaciones de las relaciones históricas sociales y culturales relatadas y expuestas en las narraciones textuales y visuales de la crónica analizada. Son las formas del accionar de los misioneros capuchinos, así como de la presencia del Estado chileno en territorios *mapuche*, en un contexto de expansión del modelo económico basado en el despojo de tierras que van eliminando dinámicas fronterizas anteriores al siglo XIX. Como se planteó a lo largo de nuestros análisis, muchas de las intersecciones e imposiciones de las prácticas misionales de los capuchinos, a veces son visibilizadas y a veces se detectan ciertas ausencias, lo que queda en evidencia al analizar las narrativas desplegadas por Burcardo.

Después de analizar y reflexionar el trabajo de este Prefecto capuchino con más de 24 años en la Araucanía no puede extrañarnos entonces que sentencie: “Los indios araucanos [mapuche] no son salvajes y no merecen en absoluto este nombre”.

Referencias bibliográficas

Alvarado, M. (2000). Vida, muerte y paisaje en los bosques templados. Un acercamiento a la estética del paisaje de la Región del Calafquén. *Aisthesis, 33,* 198-216.

Alvarado, M., Mege, P. y Báez, C. (2001) *Fotografías. Mapuche siglos XIX y XX. Construcción y montaje de un imaginario.* Pehuén Editores.

Alvarado, M., Helmke, I. e Inostroza, X. (2019). De la mirada, la escritura y el habla. Un ejemplo de acercamiento interdisciplinario a diversas modalidades narrativas de las Misiones Capuchinas (italianas) de la Prefectura Apostólica de La Araucanía (1848-1901). *Revista Chilena de Antropología, 40,* 333-368.

Batchen, G. (2004). *Arder en deseos. La concepción de la fotografía.* Editorial Gili S. A.

De Beire, P. D. (1949). *Estampas de Misiones. Recuerdos anecdóticos de treinta años de ministerio religioso por los campos de Chile.* Departamento polígrafos, San José de Costa Rica.

Bengoa, J. (1996). *Historia del Pueblo Mapuche (siglos XIX y XX).* Ediciones SUR.

Comunidad de Historia Mapuche (Marimán, Pablo; Nahuelquir, Fabiana; Millalen, José; Calfio, Margarita, Levil, Rodrigo) (2019). ¡Allkütunge, wingka! ¡ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuches. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. Santiago.

Comunidad de Historia Mapuche (Nahuelpan, Héctor; Huinca, Herson; Marimán, Pablo) (2012). Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. Temuco.

Comunidad de Historia Mapuche (Marimán, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalén, José; Levil, Rodrigo) (2006). ¡…Escucha, winka…! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Lom Ediciones. Santiago.

De Drena, F. Fr. (1988). Relación histórica de las misiones capuchinas en La Araucanía, Chile. En *Misioneros en La Araucanía 1600-1900.* Ediciones Universidad de La Frontera.

De Pamplona, I. (1911). *Historia de las Misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911).* Imprenta "Chile".

Elizalde McClure, R. (1958). *La sobrevivencia de Chile.* Departamento de Conservación y Administración de Recursos Agrícolas y Forestales, Ministerio de Agricultura, Santiago.

Equipo de investigación proyecto Fondart "Establecimientos misionales en la Región de los Ríos: territorio, redes e intercultura" (2019). *Misiones en la Región de los Ríos. Una guía para su recorrido*. Guía publicada de manera virtual: https://bit.ly/33bmxV8

Flores, J. y Azocar, A. (2002). Tarjetas postales de los capuchinos. *Aisthesis*, (35), 81-87.

_____ (2006). Fotografía de capuchinos y anglicanos a principios del siglo XX: La escuela como instrumento de cristianización. *Memoria Americana* (14), 75-87.

Fontuberta, J. (1997). *El beso de Judas: fotografía y verdad*. Gustavo Gili.

_____ (2016) *La furia de las imágenes. Notas sobre la postfotografía*. Galaxia Gutenberg,

Jocelyn-Holt, A. (2002). *La Independencia de Chile: tradición, modernización y mito*. Ediciones Debolsillo.

González, H. y Llancavil, D. (2017). La reconstrucción de un espacio de poder a través de los mapas. El caso de la cartografía misional del Obispado de Villarrica, Chile (1890-1935). *Historelo. Revista de Historia Regional y Local*, 9(17), 380-405, enero-junio.

Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica.* Siglo Veintiuno Editores.

Mallon, F. (2006). *La sangre del Copihue*. Ediciones LOM.

Masilla, J., Umbach, J., Pozo, G. y Canio, M. (2021). *La cruz capuchina en el territorio mapuche. Educación y memoria fotográfica Archivada en Altöting, Alemania*. Pehuén Editores.

Menard, A. y Pavéz, J. (2007) *Mapuche y anglicanos. Vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe 1896-1908*. Ocho Libros Editores.

Nogler, A. Fr. (1982). *Cuatrocientos años de misión entre loas araucanos*. Imprenta y Editorial San Francisco, Padre Las Casas.

Pairican, F. (2014). *Malón. La rebelión del movimiento mapuche. 1990-2013*. Pehuén Editores.

_____ (2020). *Toqui: Guerra y tradición en el siglo XIX*. Pehuén Editores.

Pinto, J. (2003). *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. DIBAM.

_____ (2020). *Caudillos y plebeyos. La construcción social del Estado en Perú, Chile y Argentina*. Ediciones LOM.

_____ (2021). *La Araucanía. Cinco siglos de historia y conflictos no resueltos.* Pehuén Editores.

Provincia Capuchina Bávara (1936). *Revista Provinzbote. Anregungen und Nachrichten aus der bayr. Kapuzinerprovinz, Altötting*, 1936, 6. Heft, 16. Jahrgang.

Ratto, S. (2015). *Redes políticas en la frontera bonaerense (1836-1873). Crónica de un final anunciado.* Ediciones Quilmes.

Salazar, G. y Pinto, J. (2010). *Historia contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimientos.* LOM Ediciones.

Saldivia Donicke, S. (2010). *Misioneros de la Frontera. Crónica de la Orden Capuchina en la Comuna de Mariquina (1849-1987).* Imprenta Austral.

Skewes, J. C., y Guerra, D. (2015). Sobre árboles y personas: La presencia del roble (Nothofagus obliqua) en la vida cordillerana mapuche de la cuenca del río Valdivia. *Revista Atenea, 512,* II. Sem., 189-210.

Skewes, J. C., Solari, M. E., Guerra, D., Jalabert, D. (2012). Los paisajes del agua: naturaleza e identidad en la cuenca del río Valdivia. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, *44*(2), 299-312.

Uribe, S. Fr. (1988). Las misiones capuchinas de Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX (1848-1901). En Jorge Pinto *et al.*, *Misioneros en La Araucanía 1600-1900.* Ediciones Universidad de La Frontera.

______ (s.f.). *Notas necrológicas.* Manuscrito.

La contribución cultural de los salesianos para la Amazonía[1]

Juan Bottasso, sdb (†)[2]

El contexto histórico

Luego de la Revolución Francesa y del remesón napoleónico, la iglesia francesa conoció un robusto despertar de vitalidad que se manifestó también en el renacer del espíritu misionero, con epicentro en Lyon. Francia en el siglo XIX fue el país que conoció la fundación del mayor número de congregaciones con finalidad exclusivamente misionera.

"Le Génie du Christianisme" de Chateaubriand supo interpretar magistralmente esta atmósfera, que veía en el auge de las misiones una estupenda realización del mandato de Jesús: "Id y enseñad", unida a la tarea civilizadora. En este contexto fue madurando la mentalidad que más tarde se plasmó en la consigna "Evangelizar civilizando, civilizar evangelizando".

A las manos del seminarista Juan Bosco llegó un buen número de esta literatura y sembró en su conciencia el sueño misionero. Fue algo que lo acompañó toda la vida, pero por muchos años fue solamente esto: un sueño; algo un tanto nebuloso y teñido de romanticismo. Solo después de 1870, cuando su Congregación comenzó a ser conocida y empezaron a multiplicarse las peticiones para abrir presencias en dife-

1 Tomado de: *Amazonía salesiana. El Sínodo nos interpela (*2019). Martín Lasarte, sdb, Damásio Medeiros, sdb (Coords.) (pp. 106-109).

2 (1936-2019), Misionero salesiano, autor de numerosas publicaciones de la colección Mundo Shuar, docente, fundador de la Editorial Abya-Yala.

rentes continentes, que el sueño aterrizó y tomó cuerpo. La mayoría de los pedidos de fundación se referían a la atención a los migrantes italianos, cuya presencia asumía enormes proporciones, pero en Don Bosco permanecía la obsesión por los pueblos no evangelizados, aquellos que, además de correr el riesgo de perderse por no conocer a Cristo, vivían al margen de la "civilización": los "salvajes".

Argentina le ofreció la posibilidad de alcanzar el doble objetivo: atender a los migrantes y evangelizar a los paganos. Don Bosco tenía los ojos puestos más en los habitantes de Patagonia y Tierra de Fuego que en las barriadas de Buenos Aires, pero la realidad resultó diferente a la que él había imaginado.

Sus Salesianos pudieron entrar a Patagonia en el momento exacto en que el ejército argentino llevaba a cabo una guerra de conquista y exterminio contra los Mapuche.

El famoso sueño, en que el Santo preveía que los indios adultos se transformarían a través de los jóvenes educados por la misión se vio trágicamente truncado.

La labor salesiana en la Patagonia siguió y fue muy fructífera, pero tomó otro rumbo. Entonces los hijos de Don Bosco, volvieron la mirada a los indígenas amazónicos. El obispo de Cuiabá, Carlos D/ Amour, pidió personalmente a Don Bosco que enviara misioneros para hacerse cargo de los indígenas y de las escuelas de la ciudad. Este pedido no pudo ser atendido por el Santo, sino por su sucesor, Don Rúa.

El 12 de marzo de 1893, el mismo año en que el Vicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza fue confiado a los salesianos para que evangelizaran a los Shuar, Monseñor Luis Lasagna fue consagrado Obispo con la responsabilidad, nada menos, que la de atender a los indios de Uruguay, Paraguay y Brasil. Se trataba de una tarea descomunal y casi imposible de realizar, pero aquel hombre enérgico no se amedrentó. Puso mano a la obra y regresó a América con 36 misioneros. El 18 de junio de 1894

fueron recibidos solemnemente por el pueblo y las autoridades de Cuiabá y de inmediato tomaron los contactos oportunos para dar comienzo al trabajo con los indios. Como sabemos los audaces proyectos de Mons. Lasagna naufragaron muy pronto a causa de su trágica muerte. No tuvo sucesor como obispo de los indios de los tres países.

Los que heredaron su compromiso fueron hombres igualmente excepcionales, como Don Malán y Don Balzola. Este último en 1914 fue destinado al río Negro, para dar inicio al trabajo misionero en aquella región. El celo que desplegó y los viajes que realizó en un inmenso territorio tienen de lo increíble. En el registro de los bautismos de Puerto Ayacucho, Venezuela, el último Vicariato entregado a los Salesianos, consta que el misionero llegó hasta allá y administró el sacramento a varios indígenas.

La teología de los misioneros

No podía ser sino la típica de su tiempo: salvar almas. La puerta imprescindible de entrada era el bautismo. Lo importante era hacer que la gente se bautizara para asegurarse contra el riesgo de perder definitivamente la visión de Dios. Una interpretación restrictiva de los Padres de los primeros siglos había resumido en una frase que se hizo célebre este tema teológico: "fuera de la Iglesia no hay salvación". Una imagen bíblica que expresaba claramente este concepto era la del arca de Noé. No existen alternativas: quien entra en ella se salva, quien queda afuera perece. La misionología aún no aparecía en el horizonte, así que nadie hablaba de la finalidad de la misión como implantación de la Iglesia local y anuncio de los valores del Reino. "Salvar un alma" era visto ya como un premio suficiente para una vida de entrega y un seguro para la salvación eterna del misionero mismo.

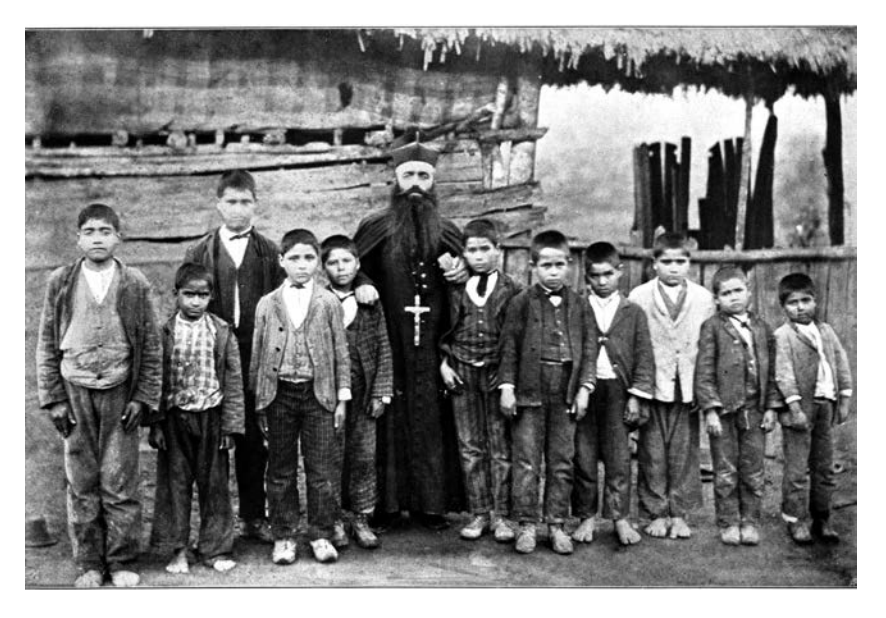
Este enfoque iba de la mano con otra imagen evangélica aplicada al anuncio apostólico: la del campo y la semilla. Un agricultor prudente, antes de echar el buen trigo, se preocupa de limpiar el campo de toda

mala hierba y después vigila para que esta no vuelva a asomar. Aplicación: para que el Evangelio sea acogido es indispensable destruir las creencias falsas que un pueblo ha elaborado y después poner mucha atención para que el error no vuelva a invadir el campo.

En otras palabras: el Evangelio está llamado a sustituir totalmente el pensamiento religioso de un pueblo.

Pero ¿no es la religión el núcleo más íntimo y fuerte de una cultura? Si se la destruye, ¿qué suerte correrá la cultura?

Primera escuela de Gualaquiza, acompaña el Padre Francisco Mattana (Fundador y primer director de esta Misión), Gualaquiza-Morona Santiago, (cerca de 1988)



La antropología de los misioneros

¿Qué visión tenían de las culturas de los pueblos a quienes eran enviados? La que era común a todo el mundo occidental.

La aplicación de la teoría evolucionista a las ciencias sociales había llevado a la conclusión de que, así como sucede con los diferentes organismos presentes en la naturaleza, algunas culturas se han desarrollado mucho y otras han quedado en el estado embrionario, como la de los "salvajes" amazónicos. No faltaron quienes opinaban que era inútil gastar tiempo con ellos, porque no poseían un cociente de inteligencia que les permitiera progresar. Pero se impuso una corriente más humanista, la del Mariscal Cándido Mariano da Silva Rondón, conocido y apreciado en todo el mundo. Él estaba convencido que los indígenas amazónicos, siendo seres humanos, con una paciente labor educativa podrían ser llevados a "civilizarse". Su enfoque era el típico del positivismo masónico y liberal. Los misioneros compartían este optimismo, pero añadiendo que era indispensable el anuncio de la religión verdadera.

La antropología, vista como una disciplina digna de ciudadanía entre todas las demás ciencias sociales, recién empezaba a dar sus primeros pasos. Y no se puede ignorar que muchos de los antropólogos culturales de los tiempos iniciales fueron enrolados por las potencias coloniales para que, a través del conocimiento de las dinámicas de las culturas, fueron útiles auxiliares para la administración de sus imperios. Es el caso de Bronislav Malinowski en relación con el imperio británico.

Los misioneros y el contacto con los antropólogos

Los salesianos que iban a las misiones recibían la formación estandarizada de todos los demás religiosos: ciertas bases filosóficas y teológicas, espíritu de piedad, entrenamiento para una vida sobria... Nada de específico.

En el lugar del trabajo cada uno buscó moverse guiado por la experiencia adquirida en su tierra y por el sentido común. El hecho que pronto se empezó a enviar personal en edad muy joven, facilitó su inserción en la mentalidad, lengua y cultura el país de destino, pero favoreció también la asimilación de los prejuicios locales con respecto a los pueblos "primitivos".

Casi todos los salesianos (y no fueron pocos) que llegaron a realizar investigaciones importantes, y a producir obras muy apreciadas en áreas como la etnografía, la lingüística, la etnohistoria, fueron autodidactas y emprendieron sus iniciativas más movidos por el entusiasmo personal que por el empuje la Congregación como tal.

A pesar de estas limitaciones, no pocas de sus producciones científicas fueron muy valoradas por algunos de los máximos exponentes de las ciencias antropológicas.

Quisiera detenerme especialmente a analizar las relaciones con el célebre antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, por considerarlas emblemáticas.

Lévi-Strauss pasó de una crítica radical al método misionero a una visión más serena y hasta de admiración. Fue un proceso que se desarrolló a lo largo de años.

En 1935, cuando era profesor de la Universidad de Sao Paulo, incursionó en el Mato Grosso. Aun siendo filosofo él ya tenía la curiosidad del etnólogo. En su famosa obra "Los tristes trópicos" relata cómo tuvo un contacto con los Bororo que resultó fundamental: "Aquel encuentro marcó mi carrera" (Lévi-Strauss, 2006, p. 258).

En aquella zona, desde unos 40 años, ya se encontraban los salesianos. El admiró sus investigaciones, pero pronunció un juicio tajantemente negativo sobre su método: "Estos misioneros llevan simultáneamente excelentes encuestas etnográficas... y una tarea de exterminación metódica de la cultura indígena" (Lévi-Strauss, 2006, p. 258).

¿A qué se debe una condena tan inapelable de la labor misionera? Probablemente a cierto mal entendido. Él había observado que la aldea bororo era circular y dividida en dos mitades. La disposición de las malocas alrededor del círculo relacionaba cada una con la del frente. Esta ubicación tenía un papel de fundamental importancia para las relaciones de poder y las políticas matrimoniales.

Pero los Salesianos habían cambiado la disposición de las viviendas, sistematizándolas a lo largo de calles paralelas, según un ordenamiento rectangular. Para el antropólogo esto había sido una astucia un poco pérfida de ellos: al ver trastornados sus puntos de referencia, los Bororo habían quedado del todo desorientados y esto había facilitado su acercamiento al cristianismo.

Pero, probablemente, la reubicación de la aldea de parte de los misioneros no se debía tanto al propósito explícito de desbaratar su cosmovisión para que se rindieran al Evangelio, sino a otro más sencillo, y un poco ingenuo: el de proporcionarles unas viviendas más funcionales.

De todas maneras, el resultado de la presencia de la misión no resultó ser aquella catástrofe que Lévi-Strauss hacía prever. Los misioneros siguieron acompañando al pueblo y ahondando en un conocimiento de su cultura con el resultado que un grupo, compuesto de pocos centenares de personas y aparentemente condenado a la extinción, se recuperó en todos los sentidos y hoy cuenta con unos miles de personas. Entre ellos la vivencia de valores tradicionales es muy visible. En 1975 el P. Rodolfo Lunkenbein fue acribillado por defender su territorio de la invasión de los terratenientes.

Cuando, en 1976, el P. Bartolomé Giaccaria, el mejor especialista en la cultura de los Xavantes, había pedido a Lévi-Strauss una presentación para su obra "Povo auténtico", él aceptó, pero al momento de escribirla había vuelto a recordar su experiencia con los misioneros de los Bororo.

> Al comienzo del siglo el celo apostólico inspiró en ellos métodos que, sin lugar a dudas, el etnólogo no podría aprobar sin renegarse a sí mismo. Pero lo importante es el hecho que aquellos métodos no han resistido a la experiencia, gracias a los vínculos profundos que los Salesianos supieron establecer con la cultura entre las más ricas y fascinantes de la América tropical: a la de los Bororo de Brasil central. Ninguna otra fue igualmente impregnada de altísima espiritualidad: entrando en contacto con aquella no les ha sido difícil radicarse en

> convencimientos aptos para suscitar el acuerdo del misionero con el etnólogo. (Lévi-Strauss, 1975a, p. 3)[3]

Lo que causó sorpresa y total admiración en Lévi-Strauss fue llegar a tener en sus manos el primer tomo de la Enciclopedia Bororo, fruto de incansables investigaciones de los padres Antonio Colbacchini y César Albisetti, sistematizadas por el P. Ángel Venturelli. Él la definió "una obra monumental que recoge un patrimonio de conocimiento inmenso, sin igual entre las obras dedicadas a otras tribus sudamericanas" (Lévi-Strauss, 1975a, p. 4).

Invitado a escribir una presentación para el tomo tercero de la misma enciclopedia, él lo hizo con estas expresiones:

> Los P.P. Albisetti y Venturelli tuvieron la delicadeza de pedirme una breve introducción al tercer volumen de la enciclopedia Bororo. Me conmueve profundamente este testimonio de confianza de parte de eminentes especialistas cuya vida fue y es consagrada al estudio de los Bororo. (Lévi-Strauss, 1975b, p. 1)

Cabe preguntarse por qué los misioneros fueron a pedirle que escribiera una presentación. Puede que en parte haya sido para rehacerse de las críticas recibidas, pero sobre todo fue para lograr que su trabajo lograra una especie de aval de parte de uno de los científicos más apreciados en el momento.

Lo que se acaba de relatar no debe considerarse una simple anécdota, sino algo que revela un dato de enorme importancia.

Y es este: el misionero no puede considerarse auto suficiente. La "buena voluntad" no basta para emprender una labor en un campo tan delicado como aquel en que interactúan culturas diferentes. Sin la ayuda de las ciencias sociales es posible vivir años en medio de un grupo

3 Es curioso que esta presentación, escrita originalmente en francés, aparece solo en la edición italiana, traducida al italiano. En su lugar, en la edición en portugués, aparece una presentación de Egon Shaden.

humano sin entender cómo funciona, pero sentirse satisfecho por "estar haciendo mucho bien", sin advertir que, a veces, los efectos de esa actividad son todo, menos que "buenos".

Voy a citar por última vez a Lévi-Strauss:

> Es de los Bororo que aprendí que ciertas formas de pensamiento, aparentemente tan diferentes de las nuestras, son sin embargo capaces de analizar y descifrar fenómenos, de abstraer sus propiedades comunes y de elaborar una visión del mundo con un alcance verdaderamente filosófico. (Lévi-Strauss, 1975b, p. 1)

Acostumbrados a la facilidad con que se habla de los nativos amazónicos definiéndolos primitivos y salvajes, estas palabras nos deben sonar como si llegaran de otro planeta. Los prejuicios son fruto de la ignorancia, pero un misionero debería luchar toda la vida contra los prejuicios. Esto exige preparación, dedicación y una capacidad de observación muy entrenada.

Producciones científicas

Un primero pionero, en este esfuerzo de colaboración entre misión y ciencia, fue el Siervo de Dios, P. Carlos Crespi. Era biólogo y naturalista, sus colecciones de insectos y plantas serán muy valoradas en la comunidad científica, con la cual mantendrá siempre una fecunda relación. Se esforzó en conocer y aprender la lengua shuar. Fue un pionero en la producción cinematográfica, por la que documentó, en el 1926, en un largometraje "Los invencibles Shuaras del Alto Amazonas". Es famoso el gran museo que implantó en Cuenca, como forma de preservación de la cultura tradicional indígena; lamentablemente mucho del rico patrimonio del museo se perdió en un trágico incendio en 1962.

Los misioneros que, en la Amazonía, han producido obras científicamente apreciables no han tenido siempre una vida fácil. Del misionero se espera que trabaje, que organice, que esté en permanente acti-

vidad. Que hubiera quien dedicara tiempo a investigar idiomas, mitos, costumbres, a veces se lo vio como un tiempo mal aprovechado.

Sin embargo, se trata de algo enormemente útil, exactamente para la eficacia del trabajo.

Consideremos, por ejemplo, al P. Alfredo Germani. Tan pronto como llegó a las misiones entre los Shuar, él se dedicó de lleno al estudio de la lengua, hasta dominarla perfectamente.

Esto le permitió escribir manuales de aprendizaje del mismo idioma, replantear el enfoque de los textos escolares, partiendo de la cultura tradicional shuar. Poco después de su llegada se implementó el sistema escolar radiofónico. El manejo del idioma le permitió desempeñar en esto un papel decisivo. Paralelamente, robando horas al sueño, dedicó años a investigar la historia del pueblo shuar y la publicó en tres tomos. Que se sepa, ningún otro grupo amazónico posee de su propia historia una documentación tan completa.

Igualmente importante ha sido la obra del P. Siro Pellizzaro. La documentación de la mitología shuar le pidió la dedicación de la vida entera. Los seis volúmenes de la misma, con texto shuar, traducción literal interlinear y traducción libre, constituyen una colección apreciadísima por los especialistas, pero fueron también de gran utilidad para el trabajo pastoral y educativo. Al mismo P. Pellizaro se debe la elaboración de un gran Diccionario Shuar-castellano.

Hablando siempre del Ecuador una iniciativa de gran relieve para el mundo científico fue la creación del Centro Cultural Abya-Yala de parte de los salesianos. En 45 años ha publicado alrededor de 3000 volúmenes sobre las culturas, los valores y los problemas de los pueblos autóctonos. No se conoce en el continente latinoamericano otra realización parecida.

De la Enciclopedia Bororo (Mato Grosso) ya se habló. Son tres tomos, pero el tercero se divide en tres volúmenes. El trabajo de los au-

tores ya citad os fue completado por el P. Gonzalo Ochoa. En el mismo Mato Grosso, a lado de los Bororo, viven los Xavante. El mayor conocedor de su lengua y cultura es el P. Bartolomé Giaccaria. También para su volumen "Povo auténtico" C. Lévi-Strauss tuvo la amabilidad de escribir una presentación.

Si muy extensa fue la actividad investigativa de los Salesianos del Mato Grosso no quedó atrás la de los que trabajaron en el río Negro del mismo Brasil.

El P. Casimiro Beksta se mereció el aprecio de todos los lingüistas brasileros por sus trabajos sobre la lengua tukano. El P. Alcionílio Brüzzi da Silva public ó una extensa colección de mitos de los mismos Tukano. El P. Víctor Hugo nos dejó dos gruesos volúmenes de historia de la región del río Negro. Los trabajos del P. Antonio Giacone documentan su actividad en el campo lingüístico, siempre con los diferentes grupos de Tukanos: gramáticas, diccionarios, manuales de aprendizaje. El P. Luis Bolla (Yánkuam) pasó la mitad de su vida de misionero en el Ecuador y la otra mitad en Perú.

Fue sobre todo en este último país que elaboró sus obras más notables. Nos dejó varios volúmenes de etnografía sobre los Achuar, diccionarios, colecciones de plantas útiles y medicinales, traducciones de la Biblia. Particularmente notable su diario: 14 volúmenes cada uno de entre 400 y 500 páginas.

A lo largo de 40 años él fue anotando meticulosamente sus desplazamientos, sus contactos y de manera especial la ubicación y las vicisitudes de cada familia achuar. ¿Por qué lo hizo? Lo dijo explícitamente en una de sus páginas: para que la historia de este pueblo no quedara sepultada en el olvido. A juicio de unos antropólogos que tuvieron visión de los volúmenes, se trata de una obra única. No existe otro grupo amazónico que pueda contar con una crónica detallada de su vida, realizada a lo largo de cuatro décadas por un observador atento que los apreciaba

y admiraba. En esta fase de cambios fuertes y rápidos este documento cobra un valor particular.

El misionero salesiano que realizó investigaciones en Paraguay es el P. José Zanardini. Como fruto de sus trabajos nos dejó varias obras sobre los indígenas del país, especialmente los Ayoreo.

En Venezuela una obra que llegó a ser clásica es "Parima" sobre la cultura de los Yanomami del P. Luis Coceo. El Hermano Juan Finkers se dedicó a documentar los conocimientos de este pueblo sobre el mundo vegetal y animal. El P. Ramón Yribertegui elaboró una investigación sobre la época de la explotación del caucho en la región de los Ríos Negro y Orinoco.

Esta reseña no es exhaustiva, pero permite tener una idea del empeño con el que muchos misioneros salesianos se dedicaron a conocer a fondo el universo cultural de los pueblos a los cuales consagraron su vida.

Niños de la escuela junto al padre Juan Bottasso (†).
Población de Logroño, año 1965



Desafíos

No hay duda alguna que el mundo científico agradece a estos salesianos por el aporte que han dado al conocimiento de la Amazonía y de sus habitantes.

Pero de manera especial nosotros debemos reconocer que su esfuerzo ha hecho más eficaz el trabajo pastoral y educativo de todos los misioneros.

La tarea va muy lejos de haber terminado. Hoy la Amazonía sufre un verdadero asalto, que puede terminar con la destrucción y sus selvas, privando de un espacio adecuado a sus habitante s ancestrales. La situación es dramática, pero resulta que el contingente de los salesianos y salesianas que laboran en la región se ha ido reduciendo: quienes siguen presentes allí son más ancianos y menos numerosos.

Afortunadamente hoy ellos pueden encontrar en los mismos lugares con aliados valiosos. Existen tres universidades salesianas ubicadas en la Amazonía o en su proximidad: la del Ecuador, de Campo Grande y de Manaos.

Es justamente con el personal de estas instituciones que los Salesiano s deben trabajar, para dar un aporte efectivo a la defensa del "pulmón del mundo". Las áreas en las que, de alguna manera, deberían especializarse son especialmente dos: la defensa del ambiente y el acompañamiento de los indígenas urbanos.

Sería inexcusable que una misión salesiana ubicada en la Amazonía trabajara en su limitada actividad rutinaria, sin una clara visión de los problemas que amenazan la macro región. Acceder a esta información no es difícil: es suficiente un contacto permanente con las entidades que se ocupan del tema y una mirada constante a la información especializada que circula.

Los alumnos que egresan de los centros misionales salesianos deberían ser todos muy versados en conocer los instrumentos para la defensa del ambiente y en las estrategias para limitar los efectos de la destrucción.

Si no se defiende el ambiente tiene poco futuro la defensa de sus habitantes tradicionales. Hoy se sabe que los más jóvenes de ellos se sienten más atraídos por la modernización que por sus tradiciones. Sus referentes no son los ancianos, sino los estilos de vida de los poblados blanco-mestizos. Muchos migran a las ciudades en las cuales encuentran una inserción muy problemática.

Hay que conocer las situaciones en que viven. Hay que hacer encuentros, elaborar estadísticas, investigar, para saber qué hacen, de qué viven, en qué trabajan, qué espiritualidad conservan, qué vínculos tienen con la Iglesia (si los tienen)... Toda esta información exige trabajo para ser recogida. Es un campo en que la Universidades pueden ofrecer una contribución preciosa.

Referencias bibliográficas

Lévi-Strauss, C. (1975a). Presentación de *Uomini veri.* SEI.
_____ (1975b). Presentación del tercer tomo de la *Enciclopedia Bororo.* Campo Grande.
_____ (2006). *Los tristes trópicos.* Paidos.

Misiones salesianas con rostro amazónico. Retos y transformaciones

Angélica Almeida[1]
Ángel Torres-Toukoumidis[2]

Introducción

Cuando Don Bosco fue consolidando su obra, su fama se extendió fuera Italia comenzando a recibir una cantidad de peticiones, especialmente de obispos, para que enviara a su naciente Congregación a diferentes países y continentes. La mayoría de estas solicitudes pedían sacerdotes para que se ocuparan de los migrantes italianos que, en la segunda mitad del siglo XIX, se volvían cada día más numerosos. Ninguno de esos pedidos expresaba el deseo de que los salesianos fueran a trabajar con grupos no evangelizados (Lenti, 2012, p. 85).

Como hecho trascendental de las misiones salesianas en territorios ultramarinos a favor de los pueblos indígenas se debe destacar como hito la presencia de esta congregación en la Patagonia en 1875 (Lenti, 2014, p. 110). No obstante, el gobierno argentino nunca reconoció el Vicariato Apostólico de la Patagonia y tampoco la diócesis de Buenos Aires, que se extendía hasta esas tierras, por tanto y sumado a otras coyunturas, se frustró el proyecto de Don Bosco que consistía básicamente en “civilizar, convertir y educar” a los indígenas del sur (Nicoletti, 2004).

1 aalmeida@salesianos.org.ec. Investigadora. Editora de la serie “Documentos y fuentes” de la Inspectoría Salesiana Sagrado Corazón de Jesús. Archivo Histórico Salesiano, Ecuador.
2 atorrest@ups.edu.ec. Docente de la Carrera de Comunicación (Cuenca). Miembro del grupo de investigación Gamelab. Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador.

Muy diferente fue el comienzo de la presencia salesiana en Ecuador. El gobierno de José M. Plácido Caamaño, presidente de la República del Ecuador entre 1883 y 1888 solicitó a Don Bosco que enviara, en primera instancia, a miembros de su congregación para que se ocuparan de la implementación de la educación técnica en el país. En un segundo momento, a petición del mismo gobierno junto con el apoyo de la Iglesia Ecuatoriana les solicitó que se hicieran cargo Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, cuya creación había sido encomendada a los salesianos por el papa León XIII. En dicha solicitud dirigida al papa para la creación del Vicariato se expresaba que el principal compromiso de los misioneros debía ser el de "civilizar a los bárbaros" que poblaban esas remotas tierras, integrándolos a la nacionalidad ecuatoriana (Guerriero y Creamer, 1997, p. 47).

Según Esvertit (2012) esta acción misionera se encuentra con un escenario significativamente adverso, como la carencia de límites fronterizos con Perú. Esta situación repercute desde distintas aristas, el auge cauchero atraía aventureros que subían desde Perú hacia la región amazónica del país, poniendo en peligro la soberanía misma del Ecuador en aquellas latitudes. Asimismo, como el gobierno no contaba todavía con una presencia formal en la zona, se evidenciaban dificultades de acceso, control e infraestructura.

Los salesianos afrontaron con mucho entusiasmo el reto, pero de inmediato se toparon con una dificultad. El Vicariato estaba poblado casi exclusivamente por Shuar —Jíbaros— y ellos no mostraban ningún deseo de ser civilizados y tampoco de ser evangelizados, todavía se sentían muy cómodos y seguros con su cultura y no advertían la necesidad de los blancos, si no fuera para adquirir ocasionalmente de ellos una que otra mercadería, como machetes, anzuelos, sal (Bottasso, 1993).

A lo largo de unas tres décadas (1893-1923) los misioneros experimentaron una fuerte sensación de frustración, hasta el punto de ceder casi a la tentación de abandonar el campo, como habían hecho otros religiosos, en contacto con la misma etnia (Bottasso, 2003).

Cuando la presencia de los colonos se hizo más consistente, la resistencia de los Shuar comenzó a ceder, tanto más que podía resultar útil aprender las habilidades de los "intrusos" que los habían convertido en poseedores de tantos bienes. Fue así como vieron la conveniencia de enviar a sus hijos a aprender en la misión salesiana con el propósito de permitirles participar en actividades escolares y evangélicas (Bottasso, 2011).

Se podrán criticar ciertos métodos con los cuales el internado llevó a la realidad la escolarización de cientos de indígenas, se lo podrá tachar de instrumento colonizador y paternalista, se podrá objetar el hecho que separaba a los chicos y chicas de sus familias y, no valoraba, si no llegaba a despreciar, la cultura tradicional del pueblo. Pero nadie puede negar que de los internados salieron los líderes de la organización política shuar, entre ellos, Miguel Tankamash Mama —primer presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador— y casi todos aquellos que estuvieron en condición de luchar en forma organizada por sus derechos en un momento en que estaba en juego la sobrevivencia de la etnia. Es difícil decir cómo sería hoy la situación del pueblo shuar si no hubiera pasado por la experiencia no siempre simpática del internado.

Con el pasar del tiempo, se empiezan a evidenciar aspectos criticables de los internados del pueblo shuar: pérdida de los valores culturales originarios generando un consecuente proceso de aculturación; paternalismo de los misioneros y carencia de autonomía sobre su *modus vivendi.* En definitiva y sin contar que el aumento pronunciado de población shuar y la contemporánea disminución del personal salesiano habría vuelto absolutamente inviable el sistema de los internados extendido a toda la población en edad escolar. En esa coyuntura coincidieron algunas figuras de misioneros que participaron, transformaron e innovaron los métodos de escolarización, y a su vez incorporaron nuevas dinámicas sociales sujetas las políticas públicas del Ecuador.

Reconociendo la realidad de estas misiones, esta investigación pretende analizar las propuestas llevadas a cabo por cuatro salesianos que participaron en el proceso de cambio de la región amazónica. Si

bien existen una multiplicidad de personajes salesianos que también se involucraron en la configuración de cambios de esta región, el siguiente estudio se concentra en aquellos que emprendieron acciones en la conformación del *statu quo* y resignificación de la cultura shuar. Bajo esta tesitura, se debe enfatizar tres cuestiones:

- Los misioneros salesianos que se mencionan *ut infra* no son los únicos que emprendieron y sostuvieron acciones en esta región, sin embargo, se ha considerado que son perfiles que exhiben los retos destacados en el siglo XX y que paralelamente se encuentran conectados con las políticas públicas del Estado ecuatoriano.
- Esta investigación igualmente excluye los avances realizados en el ámbito pastoral. No obstante, cada uno de los procesos educativos se encuentran imbuidos dentro del propósito evangelizador.
- Pese a que existen misioneros ecuatorianos que actualmente se encuentran en las obras salesianas, se han seleccionado solo misioneros extranjeros ya que fueron los primeros en explorar la región amazónica.

Reconociendo las limitaciones dispuestas en este análisis, los cuatro misioneros salesianos examinados para esta investigación son los siguientes:

- Juan Vigna, Italia (1900-1987). Misiones en zona shuar. Etapa de consolidación de las obras salesianas. El gobierno delega a los salesianos como "tutores" y responsables del pueblo shuar respecto a educación —internados salesianos— salud, infraestructura, entre otros.
- Juan Shutka, Eslovaquia (1930-2014). Misiones en zona shuar. Etapa de expansión de las obras. En esta etapa existe injerencia del gobierno en estos territorios y con ello, los salesianos se implican en la configuración y organización política para la defensa de los territorios.
- Alfredo Germani, Italia (1929-1999). Misiones en zona shuar. Etapa de expansión de las obras. Metamorfosis de los internados salesianos.

- Luis Bolla, Italia (1932-2013). Misiones en zona achuar. Etapa de expansión de las obras. Territorios fronterizos Ecuador-Perú.

El procedimiento metodológico que se utiliza en esta investigación es de enfoque cualitativo basado en una revisión documental de los misioneros salesianos mencionados, a partir de los cuales, se extrajo información referida al desarrollo de la región amazónica. De igual forma, se debe disponer que los datos extraídos provienen principalmente del Archivo Histórico Salesiano-Ecuador manteniendo una perspectiva sociocrítica de los documentos analizados (Torres-Toukoumidis y Almeida, 2019).

P. Juan Vigna

El padre Juan Vigna llegó al Ecuador (1928) cuando el sistema de los internados comenzaba a afianzarse. Aunque él nunca haya trabajado directamente en uno de ellos, esto no le impidió ver que podrían convertirse en una herramienta para realizar la tarea que se había confiado a los salesianos. Al poco tiempo se dio cuenta que esa intervención en el campo educativo resultaría insuficiente y se vería frustrada si no se resolvían previamente algunos problemas fundamentales (Vigna, 2014).

En primer término, notó que la labor de los misioneros era totalmente desconocida por la opinión pública ecuatoriana. Los gobiernos, aunque menos hostiles que en los comienzos de la Revolución Liberal, con dificultad toleraban la presencia de una organización religiosa en la Región Amazónica, y seguramente no la apoyaban (Bottasso, 1993). El padre Vigna comprendió que era indispensable empeñarse para que el gobierno valorara los servicios que los salesianos prestaban en una zona aún muy olvidada por las autoridades. Entre los años 30 y 40 el país se encontraba en una situación de incertidumbre, había crecido la sensibilidad hacia los problemas del Oriente y mucho más a raíz de la dolorosa experiencia de la guerra de 1941(Ortiz, 2019).

La guerra del 41 había llamado fuertemente la atención sobre la situación del Oriente. Por ende, las misiones habían constituido la única presencia capaz de evidenciar la ocupación del territorio de manera continuada y organizada. Además, hasta ese momento la responsabilidad de la educación en la región había recaído de manera casi exclusiva sobre los hombros del Vicariato. En esa situación resultaba lógico que un servicio de ese tipo no solamente debía ser reconocido y legitimado, sino que merecía ser apoyado. Fue en ese ambiente que el padre Vigna trabajó incansablemente para lograr que el Vicariato tuviera Personería Jurídica bajo el Acuerdo del Gobierno N°620 (Vigna, 2014, p. 116). Este conocimiento permitió al conjunto de los misioneros presentarse ante el país como una entidad legitima, respetable y de interés nacional.

Por un lado, resultaba evidente que, pese a los resultados que se estaban logrando en el campo educativo con los internados, progresivamente, los colonos ingresaban y se adueñaban del territorio shuar. Es verdad que los mismos salesianos habían propiciado el ingreso de los colonos a la zona oriental. El padre Albino del Curto había dedicado toda su vida para abrir un camino de herradura que facilitara el ingreso desde el Azuay hacia Morona Santiago, pero pronto se vio que los campesinos serranos acabarían ocupando poco a poco las tierras de los Shuar, convirtiéndolos en sus peones. Los Shuar no tenían una estructura capaz de hacerse cargo del problema, que, exigía un fuerte enfrentamiento con el Estado que favorecía la colonización (Vigna, 2013).

No resultó fácil para el padre Vigna hacerse cargo del asunto, pero finalmente obtuvo del gobierno que se reconociera una zona reservada exclusivamente al pueblo que allí había vivido desde tiempos inmemoriales. Los salesianos quedarían garantes de que ningún extraño ocupara esa área. Ese convenio suscitó críticas de parte de colonos y autoridades blanco-mestizas, que lo juzgaron de “astucia de los curas extranjeros” para asegurarse la propiedad de grandes extensiones de tierras con la excusa de defender a los nativos (Bottasso, 2006). Por varios años, este instrumento jurídico defendió de invasiones las zonas del territorio shuar, pero con el tiempo resultó difícil la actuación.

En 1944 el padre Vigna propuso para el área de la educación, una colaboración entre las misiones y el gobierno, lo que se llamó el sistema fiscomisional: las misiones ponen las estructuras-edificios, muebles, insumos… y el gobierno, en su totalidad o en parte, financia el personal docente (Garzón Vera, 2017, p. 144). Queda claro que el aporte del gobierno no es un regalo a las misiones, sino que simplemente paga una parte de la deuda que tiene con el pueblo, porque es él quien debe asegurar una educación que por ley es gratuita y obligatoria. Esta circunstancia sirve de referencia para demostrar la colaboración entre lo público y lo privado que podría extenderse también a otras áreas (Bottasso, 1982).

En definitiva, los logros que el padre Vigna alcanzó en este emplazamiento territorial fueron aprovechados también por los demás Vicariatos como por ejemplo el Vicariato de Canelos. En resumidas cuentas, el padre Vigna incurrió en la toma de decisiones dirigidas hacia el ámbito educativo, suscitando un escenario de acercamiento entre Iglesia-Estado en la zona oriental.

P. Juan Shutka

En 1960 el padre Juan Shutka se ordena como sacerdote salesiano en Bogotá y su primera obediencia fue ocuparse de la población shuar dispersa alrededor de Sucúa (Bottasso, 2016). Según contó en una entrevista realizada por Audiovisuales Don Bosco (2014): “no tenía idea de lo que debía hacer, ni por dónde comenzar”. El Superior de la misión, ocupado en la marcha de la misma, no le brindó mayores luces. Simplemente “fue una casualidad la que le señaló el camino”.

En dicha entrevista menciona que “Un día se le presentó un colono, pidiéndole que interviniera para asignarle un lote de terreno que otro señor había ocupado, aun poseyendo ya otras tierras”.

El padre Shutka le dijo: “¿Y yo qué tengo que ver en este asunto?”. La respuesta lo dejó sin palabras: “¿Cómo qué tengo que ver? Usted es el garante de la tierra de los Shuar y ese lote es parte de la misma”. Segu-

ramente aquel colono pensaba que "garante" significara que el misionero podía disponer a su antojo del territorio. Esta reverberación textual citada señala principalmente lo siguiente: el padre Shutka no se había enterado que, en 1944, por iniciativa del padre Vigna, el Vicariato había firmado un convenio con el Gobierno ecuatoriano, en base al cual la misión garantizaba que, en la zona señalada en el documento, no podían entrar los colonos.

Hasta entonces, los casos que se habían presentado debían haber sido muy pocos, pero, con el incremento de la población colona, se convertirían en una dificultad preponderante. En pocas palabras, generaba animadversión a la población que un extranjero impidiera a ciudadanos ecuatorianos ocupar ciertas áreas, por muy respaldado por un documento oficial que estuviera (Rubenstein, 2005).

Continuando con la entrevista, el padre Shutka reflexionó sobre este asunto y concluyó: "¿Por qué debemos ser nosotros los que defendemos esas tierras? ¿Por qué no pueden hacerlo sus dueños, los Shuar? Al fin de cuentas, son adultos y son ciudadanos ecuatorianos. Se trata solo de organizarlos" (2014). La idea resultaba tan lógica que parecía extraño que no se la hubiera tomado en cuenta desde un inicio.

Pero su realización resultó mucho más complicada de lo previsto. Organizar a los Shuar significaba introducir en el entramado de sus relaciones sociales un elemento totalmente ajeno a su cultura ancestral. La etnia shuar era una sociedad sin Estado, en ella cada "hombre fuerte", cada jefe de una familia ampliada es un soberano que no recibe órdenes; cuando más coordina con otros en casos excepcionales (Bottasso, 2019).

La labor de la misión salesiana, hasta el comienzo de los años 60, había consistido prevalentemente en reunir a los niños y jóvenes en los internados para darles una educación cristiana y acorde a los programas gubernamentales. En las intenciones, una vez egresados de la misión, los jóvenes formarían familias bien constituidas, capaces de estructurarse en poblados "civilizados" (Broseghini, 1983), pero la realidad no era tan

ideal. El trabajo misionero se concentraba casi del todo en el internado y las familias eran acompañadas solo esporádicamente.

El plan que el padre Shutka iba elaborando preveía un salto de ese enfoque más bien paternalista a otro de dimensiones políticas: ayudar al grupo a hacerse cargo de su propio destino, al interior de un Estado nacional, como el ecuatoriano. Para ello, era necesario emprender un proceso de formación de líderes, que aceptaran un reglamento y se sujetaran a directrices escritas. Si bien esta iniciativa no pertenecía a su tradición, era indispensable para poderse presentar ante un Estado del cual ellos descubrían ser parte, pero cuyas leyes y lenguaje desconocían, quedando así en posición de desventaja.

Al poco tiempo de llegar a Sucúa el padre Shutka tuvo la suerte de encontrase con un joven líder, Miguel Tankamash, que comprendió su proyecto, lo fue enriqueciendo desde su tradición y colaboró eficazmente para llevarlo a la práctica (Federación de Centros Shuar, 1976). En realidad, no se partía de cero. El padre Albino Gomezcoello, misionero ecuatoriano, había estado en Sucúa siendo más proclive a trabajar con los adultos que con los chicos internos. Dicho misionero había laborado en los sitios donde vivía cierto número de familias shuar, levantando una capilla y creando la figura del "síndico", encargado de cuidar el local y convocar a los pobladores. El síndico tenía una función de tipo religioso, pero se trataba ya de un embrión de organización, que el padre Shutka desarrollaría con obligaciones mucho más amplias.

La Federación de Centros Shuar fue fundada en Sucúa en enero de 1964. Desde entonces se fue fortaleciendo hasta volverse un referente en el país y en América Latina para otras organizaciones indígenas (Federación de Centros Shuar, 1976, p. 116). Pronto estuvo en condición de negociar con el Estado y lograr que se reconocieran los títulos de colectivos de propiedad y otros derechos indispensables para asegurar que las comunidades shuar no se disgregaran y su territorio fuera reconocido como indivisible e inalienable.

Un aporte importante para la orientación de la Federación vino también de un sin número de ONG de diferentes países, que le imprimieron una mentalidad pluralista y laica siendo evidenciado en áreas como el idioma, educación y salud. En suma, la Federación Shuar se distancia de la misión salesiana, pero mantiene en sus orígenes la profesionalización de sus miembros, quienes hoy en día ejercen cargos a nivel parroquial, cantonal y provincial.

Inevitablemente esta progresiva inserción en el tejido del país ha propiciado el ingreso de la política partidista, con la consecuente división de las comunidades y el debilitamiento de la organización, sin excluir la propia Federación. Son procesos no siempre positivos pero inevitables, consecuencia del objetivo que se propuso el padre Shutka: hacer que el pueblo shuar asumiera su destino en sus propias manos.

P. Alfredo Germani

El auge de los internados duró aproximadamente unos 50 años y después entró en una crisis irreversible. Hoy en día, se mantienen habilitados unos pocos bajo la figura de pensionados para chicos que no tienen un plantel de secundaria en su territorio. Los factores que volvieron anacrónica esta institución fueron múltiples (Bottasso, 2014):

1. A nivel teórico los internados recibieron duras críticas durante el encuentro Misionero de Melgar —Colombia 1968— al cual participaron muchos obispos y religiosos, así como dos antropólogos de la Universidad de los Andes —Bogotá—: José de Recasens y Gerardo Reichel Dolmatof. Tres años después, esta institución recibió una crítica aún más radical de parte de la Declaración de Barbados (1970), que tuvo una resonancia entre los misioneros.

Lo que Melgar (1968) y Barbados (1970) condenaron fue la motivación sobre la cual se prescribía la separación de los chicos de sus familias. Esta no se debía solo al hecho que las viviendas dispersas en la selva dificultaban el acceso a una escuela, sino que se consideraba que, tratán-

dose de pueblos primitivos y "salvajes", la permanencia, aunque corta, de los menores en su interior, borraría todo lo que la escuela había sembrado.

2. La difusión de la medicina, el mejoramiento de la higiene y varios otros factores promovieron un rápido crecimiento numérico del pueblo shuar, de tal manera que habría resultado simplemente imposible que todos los niños se educaran al interior de un internado. Desde que un número siempre mayor de ellos iba quedando fuera del sistema, había que encontrar otra forma de atenderlos, para que no se vieran privados de las ventajas de la escuela, sin violentar su manera de distribuirse en el territorio (Inspectoría Salesiana Sagrado Corazón de Jesús, 2017). Ellos prefieren habitar en viviendas bastantes aisladas antes que concentrarse en poblados.

Pretender que una solución saliera del Ministerio de Educación era pedir lo imposible. Era exactamente de esa instancia gubernamental que emanaban las directivas para que la escuela fuera un instrumento de asimilación a la "cultura nacional", dejando a un lado todo esfuerzo para conservar la identidad de los diferentes pueblos.

3. En medio de este panorama apareció un factor positivo que años antes era inimaginable: la radio, un instrumento que permite alcanzar a cualquier persona, también muy alejada. En varias partes del mundo este medio comenzaba a tener aplicaciones interesantes. En los años 60 se hizo famosa la Radio Sutatenza del padre Salcedo (Bogotá), se trataba de una iniciativa muy bien estructurada que, a través de sus programas del tipo educativo, alcanzaba a millones de ciudadanos de las clases populares (Bernal-Alarcón, 2012). En el Ecuador, específicamente, Riobamba, Mons. Leónidas Proaño fue implementando las Escuelas Radiofónicas que tuvieron también un impacto considerable.

Fue en este ambiente que maduró la idea de alcanzar a los niños de la amplia zona habitada por los Shuar a través de transmisiones que les brindaron la educación, sin alejarlos de sus familias. Poner en marcha las Escuelas Radiofónicas evidentemente implicaba montar en

Sucúa una gran Radiodifusora, capaz de emitir programas que alcanzaran todos los rincones del Oriente (Gnerre, 2012). Al mismo tiempo era indispensable adquirir una gran cantidad de aparatos receptores que, por el precio y la facilidad de su manejo, estuvieron al alcance de las familias shuar.

Pero esto no era más que el comienzo. Lo verdaderamente esencial era formar a los maestros que, desde Sucúa, impartieran las enseñanzas y los llamados "tele auxiliares", los jóvenes que debían hacer de intermediarios entre la radio y los alumnos de las escuelitas regadas en todo el territorio. Esto exigía planificación, cursos permanentes, seguimiento capilar a través de supervisores que se desplazaran continuamente para vigilar al personal. Tampoco aquí terminaba la tarea de las Escuelas Radiofónicas. Esta nueva forma de enseñar no debía constituir solo una novedad desde el punto de vista del instrumento sino del contenido. Las emisiones de las Escuelas Radiofónicas fueron una parte importante de la actividad de la Radio Federación, instrumento poderoso para devolver vitalidad al idioma shuar y para crear conciencia de la consistencia numérica del grupo y de su fuerza política.

P. Luis Bolla

El padre Luis Bolla conoció muy de cerca la realidad del internado, porque hizo el tirocinio práctico en Bomboiza y después pasó diez años en la misión de Taisha, fue descubriendo poco a poco sus límites. Taisha era la misión más avanzada hacia el Oriente y, mientras trabajaba allí, el padre se enteró que en proximidad de la frontera con Perú y más allá, vivía un pueblo al que nunca había sido predicado el Evangelio: los Achuar (Bolla, 2015).

Su constancia triunfó, pero, después de diez años, tuvo que superar otros obstáculos para dejar Ecuador e irse a vivir entre los Achuar de Perú. Ahora se trataba de cambiar de Inspectoría e ingresar a la de Lima que no tenía presencias misioneras y ni soñaba abrirlas en la selva,

debido a la escasez de personal. Esta vez fue el Rector Mayor, Don Egidio Viganó, el que le otorgó la autorización. De forma breve, Los factores que motivaron su opción fueron numerosos y se volvieron más radicales con el tiempo. Se pueden mencionar algunos:

- El contacto prolongado con los Achuar lo convenció que la educación en los internados era alienante, porque no fortalecía la personalidad de los chicos, comunicándoles el orgullo de su pertenencia e identidad, sino todo lo contrario. Aun sin proponérselo, el modelo que ofrecía era el de los colonos, de los cuales era más fácil asimilar los defectos que las virtudes (Colajanni, 2017). Al separar a los alumnos de sus familias se los privaba de los necesarios puntos de referencia, tanto más que sus padres no podían ser considerados como modelos, por ser vistos como personas no civilizadas. Pero tampoco los educadores lograban ser ejemplos, en cuanto, por ser religiosos, llevaban un tipo de vida imposible de ser imitada.
- La evangelización impartida en el internado no resultaba muy profunda, por ser vivida en un ambiente artificial, alejado de los ritmos y problemas de una típica familia achuar por no mencionar que la catequesis consistía en el aprendizaje de oraciones y fórmulas, más que en vivencias (Bottasso, 2017, p. 24). De esta manera los valores religiosos eran transmitidos como los contenidos de cualquier otra asignatura y de ninguna manera tenían en cuenta la experiencia espiritual que el pueblo había vivido. Resultaba muy probable que, regresando a su ambiente natural, los chicos y las chicas dejaran a un lado las prácticas propias de la misión.
- Pero la inconformidad del padre Bolla, que comenzó a ser conocido como Yánkuam', iban más allá de las críticas específicas hacia el internado (Bolla, 2015). La que él comenzó a cuestionar, fue la institución misma de la misión, debido a que esta se asemejaba a una pequeña empresa, de la cual el director era administrador ofreciendo una serie de servicios, para el bien y el progreso de los destinatarios, esto resultaba inevitable, pero para el padre

Luis Bolla comenzaba las ambigüedades: ¿Los Shuar acudían a la misión atraídos por los valores del evangelio o para usufructuar de los servicios ofrecidos (salud, educación, tienda, pista de aterrizaje…)? No necesariamente las dos cosas debían entrar en contraposición, pero él había experimentado que fácilmente la utilización de los servicios se volvía prioritario y acababa enturbiando lo primero hasta borrarlo.

- Si la palabra no tuviera una connotación negativa, habría que afirmar que Yánkuam' tuvo una verdadera obsesión por anunciar el Evangelio (Lasarte y Medeiros, 2019, p.117). Ni un solo momento dudó que, solo aceptándolo, la cultura achuar evolucionaria positivamente. En este sentido jamás pensó que lo prioritario fuera promover el "desarrollo", para, en un segundo momento, hablar de Jesucristo. Él estaba convencido que el desarrollo, desligado de valores espirituales, produciría una sociedad de individuos egoístas, apegados al dinero y sin conciencia. Ejemplos no le faltaban para corroborar esta opinión. Es por esto que entró en polémica también con la Federación Shuar y con algunos misioneros, entregados a un desarrollismo compulsivo (Lasarte y Medeiros, 2019, p.141).
- Yánkuam' no descuidaba los problemas prácticos, de hecho, demostró la importancia de la organización, se interesaba por la salud y la educación, animaba la consecución de los títulos de propiedad de las tierras comunales, fomentaba las cooperativas, protestaba por los abusos de los militares y denunciaba la prepotencia de las compañías petroleras

En fin, no se encerraba en un espiritualismo, cómodo y desencarnado. Lo único que no hacía era entregar o procurar dinero, porque los Achuar habrían comenzado a buscarlo por esto y no por el mensaje (Bottasso, 2018).

Conclusiones

Es evidente que el enfoque de la labor misionera salesiana ha ido cambiando en estos 128 años de presencia en la Amazonía. No podía ser de otra manera porque, de no ser así, la misión habría quedado en la región como un cuerpo anacrónico y desubicado. Pero fue interesante que, en cierto momento, coincidieran en el mismo escenario algunos misioneros, que no solamente supieron adaptarse a las nuevas realidades, sino que fueron capaces de intuir lo que estaba por venir y, de alguna manera, se adelantaron a los tiempos y construyeron desde su base relaciones gubernamentales, con aciertos y desaciertos.

Hoy la situación es otra y los cambios son más rápidos que antaño. No solo hay que entenderlos, se debe adivinar lo que puede sobrevenir y tratar de reaccionar al empuje de los acontecimientos. Admitiendo tales antecedentes, se puede concluir que:

- La población del Vicariato ha crecido, los Shuar y Achuar son mucho más numerosos que hace décadas, pero deben compartir el territorio que en un tiempo fue exclusivamente suyo, con una población blanco-mestiza que ya las sobrepasa en número. El estilo de vida lo marcan los colonos y esto debilita fuertemente el sentido de identidad de Shuar y Achuar.
- El Estado, que cuando los salesianos se hicieran cargo del Vicariato era del todo ausente de la región, hoy se lo encuentra en todos sus rincones. Ha abierto carreteras, construido aeropuertos, levantado colegios, hospitales, cuarteles… Muchísimas cosas que en un tiempo se pedían a la misión, hoy, como es lógico, se las solicita a las autoridades del Gobierno.
- La población está conectada con los medios de comunicación del país y del mundo, especialmente los jóvenes. También los Shuar y Achuar, pasan mucho tiempo manejando aparatos electrónicos que difunden nuevas maneras de pensar y nuevas ideas que, con frecuencia ni orientan, ni educan.

- La comunicación con la Sierra y la Costa es permanente y la migración hacia la región oriental no se detiene. Al mismo tiempo se da un fenómeno opuesto: muchos jóvenes se desplazan a las grandes ciudades, especialmente para los estudios universitarios. No son pocos los que, terminados sus estudios, no regresan al lugar de origen.
- El personal salesiano es siempre menos numeroso y más anciano. Cuando la Santa Sede confió a los salesianos el Vicariato Apostólico de Méndez los comprometió a construir allí una iglesia local, con su personal y unas estructuras que le permitieran cierta autosuficiencia, es decir que llegara a regirse como diócesis. Han pasado 128 años y, aunque todavía no hay un obispo diocesano, se han dado pasos importantes.

Referencias bibliográficas

Bernal A., H. (2012). Radio Sutatenza: un modelo colombiano de industria cultural y educativa. *Boletín Cultural Y Bibliográfico*, *46*(82), 4-41.

Bolla, L. (2015), *Mi nombre es Yánkuam': el encuentro del Evangelio con los Achuar. Mis memorias misioneras.* Editorial Salesiana.

Bottasso, J. (1982). *Los shuar y las misiones: Entre la hostilidad y el diálogo.* Mundo Shuar.

______ (1993). *Los salesianos y la amazonía: Tomo II, relaciones etnográficas y geográficas.* Abya-Yala

______ (1993). *Los salesianos y la amazonía: Tomo III, actividades y presencias.* Abya- Yala.

______ (2003). *Los salesianos y la lengua de los shuar: discurso de incorporación de Juan Bottasso Boetti, sdb, a la Academia Nacional de Historia del Ecuador.*

______ (2006). *Minorías y democracia en el Ecuador*. Abya-Yala.

______ (2011). *Los salesianos y los shuar*. Abya-Yala.

______ (2014). *Una vida para una causa. Escritos del padre Alfredo Germani.* Centro Salesiano de Publicaciones Pastorales José Ruaro.

______ (2016). *La misión cambia de enfoque. Notas autobiográficas del P. Juan Shutka.* Centro de Publicaciones Pastorales José Ruaro.

______ (2017). *Gritó el evangelio con la vida.* Inspectoría Salesiana Sagrado Corazón de Jesús.

_____ (Ed.) (2018). *Diario del P. Yánkuam'. Tomo III 1980-1981 periodo ecuatoriano*. Abya-Yala.
_____ (2019). El proyecto misionero amazónico de los salesianos: contradicciones y tensiones. En Juncosa Blasco, J., & Garzón Vera, B., *Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica. Actores, tensiones y debates actuales* (pp. 130-136). Abya-Yala.
Broseghini, S. (1983). *Cuatro siglos de misiones entre los Shuar: los métodos*. Mundo Shuar.
Colajanni, A. (2017). Yánkuam', antropologi e missionari. *Ricerche Storiche Salesiane, (36)*, 219-235.
Esvertit, N. (2012). Los salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza: Configuración territorial, colonización y nacionalización del Suroriente ecuatoriano, siglos XIX y XX. En Vásquez, L., Regalado, J. F., Garzón Vera, B., Torres Dávila, V. H. y Juncosa, J. E., *La Presencia Salesiana en Ecuador: Perspectivas históricas y sociales* (447-518). Universidad Politécnica Salesiana, Abya-Yala.
Federación de Centros Shuar (1976). *Solución original a un problema actual*.
Garzón Vera, B. (2017). *El Modelo Educativo Salesiano: Repercusiones en la cultura shuar 1893-1970*. Abya-Yala.
_____ (2019). Relaciones y tensiones en los proyectos colonizadores: misioneros y dirigentes shuar. Juncosa Blasco, J., y Garzón Vera, B., *Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica. Actores, tensiones y debates actuales* (pp. 130-136). Abya-Yala.
Germani, A. (1977). *La educación radiofónica bicultural*. Escuelas Radiofónicas Biculturales Shuar.
Gnerre, M. (2012). Los salesianos y los shuar construyendo la identidad cultural. En Vásquez, L., Regalado, J. F., Garzón Vera, B., Torres Dávila, V. H. y Juncosa, J. E., *La Presencia Salesiana en Ecuador: Perspectivas históricas y sociales* (pp. 447-518). Universidad Politécnica Salesiana, Abya-Yala.
Guerriero, A., y Creamer, P. (1997). *Un siglo de presencia salesiana en el Ecuador: el proceso histórico 1888-1988*. s/e.
Inspectoría Salesiana Sagrado Corazón de Jesús (2017). *Crónicas del P. Alfredo Germani*. Inspectoría Salesiana Sagrado Corazón de Jesús.
Instituto Histórico Salesiano (2015). *Fuentes salesianas. Don Bosco y su obra*. LAS-Librería Ateneo Salesiano.

Juank, A. (2017). *Pueblo de fuertes: rasgos de historia shuar para los planteles biculturales de educación media (No. 3).* Sistema de Educación Radiofónica Bicultural Shuar.
Juncosa Blasco, J., y Garzón Vera, B. (2019). *Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica. Actores, tensiones y debates actuales.* Abya-Yala.
Juncosa, J. E. (2020). *Civilizaciones en disputa: educación y evangelización en el territorio shuar*. Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador.
Lasarte, M., y Medeiros, D. (2019). *Amazonía Salesiana. El sínodo nos interpela.* ELLEDICI.
Lenti, A. J. (2012). *Don Bosco: historia y carisma 3: Apogeo: de Turín a la gloria de Bernini (1876-1934)*. Editorial CCS.
Meiser, A. (2015). *Bebo de dos ríos: Sobre la lógica de procesos transculturales entre los cristianos Achuar y Shuar en la Amazonía Alta.* Abya-Yala.
Nicoletti, M. A. (2004). *La Congregación Salesiana en la Patagonia:* "*civilizar*"*, educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934).* Universidad de Tel Aviv.
Ortiz B., C. (2017). Las "Exposiciones Orientalistas Salesianas" de 1943-1944: la puesta en escena de la construcción del Estado en la Amazonía ecuatoriana. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, (45), 65-93.
Rubenstein, S. (2005). La conversión de los shuar. *Iconos. Revista de ciencias sociales*, (22), 27-48.
Shutka, J. (2014). *Entrevista al P. Juan Shutka.* Audiovisuales Don Bosco.
Torres-Toukoumidis, A. y Almeida, A. (2019). Análisis de la producción fotográfica y obras audiovisuales de misiones salesianas en la región amazónica. En Juncosa Blasco, J., & Garzón Vera, B. (2019). *Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica. Actores, tensiones y debates actuales* (pp. 165-179). Abya-Yala.
Vásquez, L., Regalado, J. F., Garzón Vera, B., Torres Dávila, V. H., Juncosa Blasco, J. E., Farfán, M.,... y Vallejo, C. (2012). *La Presencia Salesiana en Ecuador: Perspectivas históricas y sociales.* Abya-Yala.
Vásquez Von S., W. R. (2016). *La transición hacia la lucha por el reconocimiento étnico: estructura hacendataria, iglesia liberadora y las escuelas radiofónicas populares del Ecuador en la Provincia de Chimborazo en la década del sesenta del siglo XX.* FLACSO.
Vigna, J. (2013). *Todo lo dejamos por ti. Perfiles de misioneros salesianos.* Centro de publicaciones pastorales José Ruaro.
_____ (2014). *La difícil tarea de los pioneros. Apuntes autobiográficos.* Centro de publicaciones pastorales José Ruaro.

José Manuel Plaza de la Tejera. Obispo de Cuenca. “El ángel de los desiertos”

Galo Sarmiento Arévalo[1]

> “Si mis hermanos, mis amigos y beneficiados se olvidaren de mí, acordaos al menos vosotras, tribus salvajes de los bosques del oriente, donde tenéis mis huellas empapadas de sudor y de sangre”.[2]

Antecedentes

Un sorprendido sol empezó a asomar en el amplio horizonte con sus gigantes rayos de luz y el presentimiento de que sería testigo de un histórico acontecimiento. Habrá sido la mitad de la mañana de un día viernes doce de octubre de 1492, cuando la nave con los conquistadores europeos llegaba a tierras americanas. El inmortal Cristóbal Colón que “hizo cosa de grandísima gloria y tal que nunca se olvidará su nombre” (Gomara, en Kirkpatrick, s.f., p. 9), vestido con sus mejores galas saltó a tierra y puesto de hinojos tomó posesión de las nuevas tierras en nom-

1 Docente e historiador. Tiene varias publicaciones sobre la Amazonía ecuatoriana. Miembro correspondiente de la Academia Nacional de Historia.

2 Elogio fúnebre del Ilmo. y Reverendo Sr. Dr. Fr. José Manuel Plaza, Obispo de Cuenca, pronunciado por el R. P. Fr, Vicente Solano, en la iglesia Catedral, después de las solemnes exequias que celebró el Venerable Cabildo eclesiástico de dicha iglesia. Imprenta de Valencia, Quito 1855. Recuperado de: https://bit.ly/3sAgwtO

bre de los Reyes: un imperio más grande que toda Europa con inmensas riquezas fue, desde entonces, puesto en manos de la Corona Española.

Aparecieron luego los que por error se los llamó "Indios", y se dice que Colón "los encontró simpáticos, hospitalarios y sencillos de 'fermosos cuerpos'" (Reyes, 1967 p. 96). Los indios no cabían de su asombro al ver a estos hombres extraños, blancos y barbudos, con vestidos raros, y les pareció divertido encontrarse con ellos y hasta obsequiarles valiosos regalos.

La noticia del descubrimiento causó una verdadera conmoción en toda Europa y sobre todo en España. Para el segundo viaje de Colón, se listaron muchos de la selecta sociedad que aspiraba encontrar riqueza y gloria en las nuevas tierras descubiertas y no faltaron sacerdotes y curas que se proponían evangelizar a los pueblos nativos. Ya no son tres frágiles embarcaciones las que conforman esta nueva expedición, ahora son "diez y siete embarcaciones con algo más de 1500 personas y todo un numeroso complejo equipaje" (Reyes, 1967, p. 99).

Desde entonces el misionero se convierte en el compañero fiel e infaltable en las campañas conquistadoras de los diferentes pueblos originarios de nuestra américa. El historiador González Suárez dice: "que un siglo después de descubierta la América, no había lugar alguno de ella que no hubiera sido visitado por los misioneros" (2003, p. 341), es que esa fue una de las condiciones que había impuesto el monarca español cuando Pizarro firmó la capitulación para la conquista del Perú y allí se le encuentra, por ejemplo, al P. Vicente Valverde jugando un rol protagónico en la captura de Atahualpa, que más tarde será llevado a la silla episcopal como Obispo del Perú.

La evangelización de los pueblos americanos se inició tan pronto como estas tierras fueran descubiertas. En poco tiempo muchas de las órdenes que existieron en España llegaron a América y su trabajo fue clave en la consolidación y desarrollo de las nuevas colonias, proceso en el que no se puede dejar de mencionar la defensa de los derechos de los pueblos que muchos de sus miembros lo hicieron con espacial vehemencia.

Misioneros y misiones se establecieron en diferentes lugares de América, aun en aquellos ubicados en terrenos de difícil acceso, para lo que debieron sortear muchas dificultades y un sinnúmero de peligros. Uno de ellos, tal vez el más difícil, fue sin lugar a dudas la Amazonía donde habitaban por siglos pueblos que vivían en medio de la selva muy hostiles a la presencia de extranjeros en sus territorios. La historia de nuestros pueblos está llena de episodios dramáticos fruto de los afanes conquistadores y evangelizadores.

Los misioneros en la Amazonía

Con justificada razón dice Hernández que "Desde el inicio de la colonización española, la selva fue mayormente 'conquistada' por las órdenes religiosas"[3] ya que en muchas de las expediciones estuvieron religiosos acompañando a los intrépidos conquistadores. Su sola presencia les daba seguridad, confianza y pasión en sus descubrimientos.

En la expedición de Gonzalo Pizarro en busca de "El Dorado" que, según Harlow, fue "La primera de las que pueden llamarse expediciones gigantescas" (Kirkpatrick, s.f., p. 257), los conquistadores llevaron dos religiosos: Orellana al P. fray Francisco de Carvajal, de la congregación de los dominicos, y Pizarro al fray Gonzalo de Vera, mercedario. Carvajal fue herido y perdió un ojo en uno de los combates con los nativos; su diario de viaje nos proporciona importantes datos sobre la etnohistoria de esos pueblos y la de su trabajo evangelizador, por lo que el P. José María Vargas le considera el "Primer misionero de nuestro Oriente" (García, 2019, p. 43) lo que es confirmado por un hecho que cuenta Gil Ramírez Dávalos relativo a la fundación de Quijos cuando uno de sus caciques anduvo muy entusiasmado abriendo caminos y poniendo cruces a la vera de los mismos y pidiendo imágenes de la Virgen, por

3 Elizabeth Hernández García, Universidad de Piura/Campus Lima, Una visita eclesiástica en zona de misiones: control y gobierno en el obispado de Maynas a inicios del siglo XIX Recuperado de elizabeth.hernandez@udep.pe

cuanto su padre "Murió cristiano bautizado por el P. Carvajal" (Revista "El Oriente Dominicano", enero de 1937).

Para explotar las riquezas que les ofrecía la Amazonía, se conformaron algunos pueblos al fervor de las conquistas y sustentados en las riquezas que encontraron en la zona lo que desenfrenó la codicia de los conquistadores. La reacción de los nativos fue inmediata: nada quedó de Logroño, Sevilla de Oro y Zamora a más de sus recuerdos lejanos de un corto tiempo de esplendor.

Con estos hechos, el dorado soñado por los conquistadores se esfumó de sus mentes, pero no del misionero que sintió el llamado divino de evangelizar a los pueblos amazónicos, y es así que, tres años luego de estas masacres:

> En el año de 1602, el padre Rafael Ferrier, misionero jesuita, hizo un largo viaje de exploración, bajó por el Marañón, subió por el río Napo y llegó a Quito dando importante información sobre los numerosos pueblos que encontró a lo largo de su expedición. (El Colegio Misionero de Ocopa, p. 231)

Mientras tanto el conquistador español había realizado importantes descubrimientos y fundaciones en la Amazonía que la podríamos llamar profunda, allá, junto al río Amazonas y sus tributarios. Sin duda, los más entusiastas de todos fueron Juan de Salinas y, luego, Don Diego Baca de Vega cuyos soldados, en 1616, habían visto a unos indios que viajaban por el Marañón, los persiguieron, cruzaron el peligroso "Pongo de Manseriche"[4] en sus frágiles canoas y se encontraron con una región poblada por los indios Maynas quienes se mostraron dispuestos a recibirles en su territorio y convertirse al cristianismo,

En efecto, en 1617, emprendió la conquista de esta región, una aventura audaz que casi le costó la vida cuando su canoa se volcó al pa-

4 Fue descubierto por Juan de Salinas y Loyola en 1558, cuando en busca de riquezas y gloria se dejó arrastrar por la corriente a la que desafió de manera temeraria por su fuerza y por los numerosos remolinos que lo conforman.

sar el terrible pongo. Llegó por fin a la comarca habitada por los Maynas quienes le recibieron con muestras de amistad y "el ocho de diciembre del mismo año fundó en la ribera izquierda del Marañón la ciudad de S. Francisco de Borja. En esta expedición Don Diego descubrió las desembocaduras de los ríos Morona y Pastaza en el Marañón" (Conde, 1988, p. 55); informado del particular el Virrey lo elevó a la categoría de Gobernación y, en el año 1618, lo nombró como primer gobernador de Maynas y Marañón.

A partir de entonces se observa un entusiasmo misional por conquistar a los numerosos pueblos que se encontraban a las orillas del Amazonas y de sus principales tributarios. Desde el convento Franciscano de Santa Rosa de Ocopa,[5] convertido en el corazón del fervor misionero del Perú, y desde los conventos de Quito, salen numerosas expediciones misioneras a la selva en busca de estos pueblos que el mundo pudo conocerlos gracias a sus empeños.

Este es, precisamente, el teatro donde por espacio de ciento treinta años, ejercieron su admirable apostolado los ínclitos hijos de S. Ignacio de Loyola. Los padres Lucas de la Cueva y Gaspar Cujía, fueron los primeros misioneros jesuitas de Maynas, muchos de los cuales regaron su suelo con sudor y sangre.

El gobierno de Maynas, era el más extenso de todos ya que por el oriente llegaba hasta las posesiones de los portugueses en el Amazonas. Sin embargo, es necesario aclarar que los temidos "Jíbaros", convertidos en auténticos soberanos de sus selvas ubicados en los valles del Zamora y del Santiago a raíz de su levantamiento de 1599, permanecieron impolutos e indiferentes, frente a los procesos evangelizadores y colo-

5 Convento de Ocopa fundado por la orden franciscana como sede de un colegio de misioneros en 1725 por fray Francisco Jiménez de San José. Ver: *La traducción de los franciscanos en el Perú: Historia y evangelización. Sobre Gerónimo de Oré: Investigador, Misionero y traductor* de Rosario Valdivia Paz Soldán, Universidad Ricardo Palma, Lima-Perú. https://bit.ly/3HZnRtG

nizadores pese a que los viajes misionales se los hacía cruzando por sus territorios[6] y los misioneros conocían de su existencia y sus costumbres. García (2019) dice: “El P. Lorenzo Lucero, misionero de Mainas por 26 años, hizo tres entradas a los shuar y salió convencido de que eran irreductibles” (p. 29).

El P. Francisco Viva, quiso emplear métodos más violentos para la reducción de los temidos “Jíbaros” (Shuar) durante dos años; utilizando una armada quiso someterlos, pero los shuar prefirieron morir, mas no privarse de su libertad por lo que el conquistador debió abandonar la idea.

Maynas había adquirido un inesperado esplendor. En el camino quedaron cientos de misioneros muertos de fatiga, hambre, sed, ahogados, enfermos, o traspasados por las mortales lanzas de guerreros nativos que no querían verlos en su territorio; sin embargo, los resultados fueron positivos, numerosas misiones florecieron en medio de la selva hasta que una malhadada orden del monarca español dio al traste con su obra cuando, en 1767, decretó su expulsión.

Allí quedaron perdidos en medio de la selva los esfuerzos de ciento sesenta misioneros jesuitas y más de ochenta puestos misionales construido con esfuerzos en ciento treinta años de labor. Allí quedó perdida para siempre la vida de uno de sus más ilustres misioneros, el P. Samuel Fritz, quien recorrió la selva durante veinte años y construyó uno de los mapas mejor elaborados de la época. La inevitable muerte le llegó en 1794 a los 71 años de edad como consecuencia de un diminuto parásito que había invadido su piel[7] ocasionando un severo envenenamiento de su sangre; a esto hay que agregar que nunca consistió que manos extrañas lo tocaran. Su cuerpo fue venerado en la iglesia de Jeberos

6 Existieron varias rutas, unas que salían desde Quito, por el Napo, otras por el Pastaza y otras que salían desde Cuenca por el Zamora y el Santiago.

7 La nigua (*Tunga penetrans*) se introduce en la piel y la encona, allí se reproduce y si no se la trata a tiempo se multiplica. se dice que fue el azote de los misioneros ya que produce intensos dolores y molestias.

y, años después, se constató que hasta "sus huesos le habían consumido una especie de hormigas que llaman carniceras" (García, 2019, p. 136).

Contamos estos hechos, en primer lugar, para entender cuán difícil y riesgosa fue la labor evangelizadora en los pueblos de la Amazonía y para condenar la miopía de los gobernantes que lejanos y cómodos en sus tronos, no supieron valorar el sacrificio que costó levantar una magna obra que la historia debe recogerla con caracteres indelebles. Por otro lado, sus testimonios fueron ejemplo para que, más tarde, nuevas generaciones de audaces misioneros continúen en sus empeños evangelizadores, tal el caso del ecuatoriano P. Manuel Plaza, quizá el más grande y audaz de todos.

Fray Manuel Plaza, misionero en Maynas y el Ucayali

Con el fin de que las misiones de Maynas, que con esfuerzos heroicos se habían construido, tengan continuidad, al año siguiente de la expulsión de los Jesuitas, el presidente de la Real Audiencia de Quito entrega la dirección de estas misiones a la orden Franciscana. Casi un centenar de religiosos se distribuyeron en los diferentes centros misionales pero sus esfuerzos no fueron suficientes para sostener una obra enorme y difícil por lo que, en el año de 1774, abandonan sus puestos de trabajo y son sustituidos por el clero secular, sin resultados halagadores, es que, como dice Suárez:

> Su objetivo, al venir acá, no era la conversión de los indios, ni menos la santificación propia, sino el vivir más holgadamente que en España y el adquirir dinero para levantar a sus familias del estado humilde en que habían vivido. (González Suárez, s.f., p. 138)

En el año de 1790 se expide una Cédula Real, en la que se vuelve a confiar a los religiosos franciscanos las misiones del Amazonas, para lo cual se envía misioneros desde Europa y se dispone que tanto criollos como extranjeros se hagan cargo de las mismas. Los misioneros no resistieron las exigencias de una vida de sacrificio y de constantes peligros;

muchos se reusaban ir a las misiones, pero siempre hay excepciones y es así como, cinco años después, José María Plaza, con su mochila al hombro, fue en busca de sus hermanos de la selva: bajó por el río Napo, llegó al Amazonas, no se quedó en las misiones de Maynas sino que llegó a los valles del Ucayali, hasta entonces pertenecientes a la Audiencia de Quito. Un ecuatoriano patriota y misionero toma posesión de sus tierras para consagrarlas a Dios y a la Corona que vivía sus últimos años de coloniaje.

El Ilmo. Sr. D. fray José Manuel Plaza, hijo de una notable familia, nació en Guamote, jurisdicción de Riobamba, el 1 de enero de 1772; a los 18 años ingresó al colegio Franciscano de Quito y el 29 de octubre de 1795 recibió su ordenación sacerdotal

Un año más tarde, en 1796, llegaba el P. Plaza a Sarayacu, centro misional del Ucayali en momentos en el que los padres fray Narciso Girbal y fray Buenaventura Marqués, Superiores de la Misión se aprestaban a salir y desde aquel momento se quedó allí solo. En 1799 recibió del convento de Ocopa varias provisiones que los padres Girbal y Marqués le habían prometido, sin embargo "ningún religioso fue a compartir su soledad (Donoso Jervis, 2003, p. 47).

El padre Plaza decía que, movido por el deseo de hacer felices a los habitantes del Ucayali, había sentido que era su deber vivir en tales misiones por largos años, y que "deseaba que Dios permitiera a sus ojos ver la prosperidad de dichas regiones".[8]

Las Misiones del Ucayali estaban compuesta por los siguientes pueblos: "Sarayacu, Chanchahuaya, Bepuano, Cuxiabatay, Cuntumaná, Caxiboya, Tahuaya, Abujau, Tamaya, Charasmaná, Lima Rosa, Jesús María. El centro de las misiones del Ucayali fue Sarayacu" (Donoso Jervis, 2003, p. 52), la mayor parte de ellas formada con los esfuerzos del P. Plaza. En Sarayacu se habían congregado varias tribus que vivían de

8 Ver en: https://bit.ly/34OfUbI

manera pacífica, sin embargo, cada una de ellas tenían diferentes costumbres, creencias y tradiciones, y se dice que:

> Con el padre Plaza cada tribu que integraba la población de Sarayacu tenía sus propios ritos, sus costumbres y sus amuletos particulares que eran derivados de las tradiciones de sus antepasados y de las creencias de sus padres. (Donoso Jervis, 2003, p. 54)

Estamos ante una visión adelantada de los que posteriormente se llamó la inculturación de la iglesia en los pueblos indígenas, fue una de las fortalezas que le permitió al P. Plaza atraer a los pueblos a la religión de Cristo, un adelantado del tiempo cuyo pensamiento solo fue posible verlo materializado en las misiones de mediados del siglo XX. Donoso (2003) dice al respecto: "El padre Plaza tuvo una mente abierta e inteligente para conjugar los ritos católicos con los ritos ancestrales de cada cultura" (p. 73).

Sin embargo, muchas de las costumbres de los nativos debieron asustar al misionero que buscó los medios para eliminarlas y poner orden en su misión aun a costa de tener que utilizar procedimientos severos y hasta inhumanos. En algunas confidencias que cuenta el P. Plaza al viajero y pintor Laurent Saint Cricq (Paúl Marcoy) nos aproxima a este proceder del misionero:

> Cuando vine a establecerme a Sarayacu, la poligamia estaba aún entre los neófitos. Algunos de ellos tenían hasta cinco mujeres. Para remediar este estado de cosas, recurrí al nervio del manatí,[9] a las esposas y a los grilletes para los varones. Yo mismo golpeé fuerte y por un buen tiempo. Veinticinco golpes por una falta; cincuenta por la recaída. Al cabo de un año de tal régimen, mis indios se habían hecho dulces como carneros. (Donoso Jervis, 2003, p. 48)

9 El **manatí amazónico** (*Trichechus inunguis*), especie que vive en los grandes ríos amazónicos, apetecida por su carne y grasa, amenazada por la caza llega a más de dos metros de longitud su piel es lisa y gruesa, de allí salían los nervios para el azote

El P. Plaza sabía que este proceder podría exasperar los ánimos de los nativos, por lo que tomó ciertas precauciones. Al viajero en mención le había confiado que “Como los indios atacan siempre de noche, tenía en un rincón de mi celda carbón desmenuzado para ennegrecerme la cara, flechas y una cerbatana, y de esta forma podría huir en medio de los asaltantes” (Donoso Jervis, 2003, p. 48); con la cara pintada se confundiría entre ellos en la obscuridad de la noche, con las flechas se defendería de los animales de la selva, con la cerbatana podría cazar animales para su sustento.

De los informes que realizan los viajeros que lo han visitado, podemos sacar algunos datos de la forma cómo el P. Plaza organizó su misión y a los pueblos que evangelizaba.

Se hace una breve síntesis de las mismas:[10]

Organización. Clasificó las diferentes tribus indígenas en grupos divididos por familias. Había un grupo denominado varayas o vigilantes que se encargaban de controlar y vigilar, pasaban las novedades a los alcaldes y estos a los gobernadores, los cuales presentaban cada noche un informe secreto al padre Plaza. De esta forma el misionero estaba informado de todo lo que sucedía en la misión y podía tomar las medidas adecuadas y oportunas de ser necesario.

Economía. Luego de la independencia del Perú, la Misión de Sarayacu no recibía ninguna ayuda económica y se sostenía con las colectas que hacían los frailes de Ocopa, en Lima, principalmente de las casas

10 Laurent Saint Cricq vino a Sudamérica con el propósito de investigar el potencial económico y comercial del Amazonas. En 1843 estuvo con el padre Plaza por el espacio de seis meses y recibió un sinnúmero de informaciones de los diferentes pueblos que habitaban en esta región. Fueron publicadas con el título “Viajes a través de América del Sur” con el seudónimo de Paul Marcoy que luego fue traducida al castellano al escritor Edgardo Rivera Martínez en el año 2000, se desconoce las razones por las que escogió este seudónimo. Referencias en Donoso Jervis (2003, pp. 52-65).

piadosas. Esta ayuda consistía en camisas para los neófitos, hachas, cuchillos y abalorios de vidrio para comerciar con los fieles.

Diezmo. Herencia española para sostener a los misioneros, pero en las misiones amazónicas era muy poco lo que se recaudaba, sin embargo, algo recibían de las cosechas y de los proveedores con lo que podría subsistir.

Proveedores o mitayos. Los proveedores o mitayos, en número de cuatro, eran los encargados de abastecer la mesa del padre Plaza mediante la cacería o la pesca, cuidadas en reservas de pescado salado, manatí ahumado y más carnes, se compartía con la tribu y se aseguraba la alimentación en la misión.

Sembríos. Con el padre Plaza en la Misión de Sarayacu se hacían grandes sembríos de banano, arroz, yuca, maíz, tabaco, algodón, café, cacao, maní, camote y caña de azúcar para hacer dulces y aguardiente, introdujo plantas frutales como el zapote, ciruelo, guayabo, naranja, ananás, tamarindo, árbol de pan, cerezo, melocotón, etc.

Alimentos y hospitalidad. La misión acogía a los visitantes, los daba la alimentación en cuecos, no faltaban aves de corral, y, además, eran homenajeados con danzas típicas de los pueblos.

Trabajadores de la Misión. En la Misión había un mayordomo, lavandera, carpintero, costurera, cocinera, peones, que se encargaban del mantenimiento y servicio de la casa.

Viviendas y hospitalidad. El P. Plaza había dispuesto que los visitantes debían ser recibidos con respeto y hospitalidad y que se les ofrezca chicha, frutas, carnes, chica de yuca o de plátano, etc., las chozas estaban dispersas en el bosque y tenían implementos y utensilios de primera necesidad, así como camas, hamacas, cántaros.

Misa. La Iglesia, muy sencilla, era de madera y cubierta de paja, el altar se adornaba con flores de la selva, las misas fueron alegres y par-

ticipativas y acompañadas de músicos de la comunidad con sus ritmos típicos. La gente asistía con sus trajes típicos y adornados a su usanza; la misa dominical era especial y a la que hombres y mujeres asistían por separado; las mujeres se cubrían la cabeza y llevaban sobre sus hombros una manta de algodón. La celebración duraba una hora y, al finalizar, hombres y mujeres salían en dos columnas paralelas.

Fiesta de la Inmaculada Concepción y Navidad. La fiesta patronal de Sarayacu se celebraba en homenaje a la Inmaculada y se acostumbraba una procesión alrededor de la plaza, y para navidad se elegía una reina que se encargaba de visitar las casas llevando presentes.

Nacimientos y bautizos. La madre cargaba al recién nacido sobre sus espaldas envuelto y metido en un canasto, a los pocos días se lo bautizaba, el padre lo hacía en la sacristía, la familia celebraba con comidas y bebidas abundantes.

Matrimonios. El padre Plaza condicionaba el matrimonio a que el novio tenga sembríos para la mantención de la esposa, no podía faltar el algodón para tejer sus vestidos. El marido se dedicaba a la caza, la pesca y la siembra de productos, la esposa en el hogar amamantaba y cuidaba a los hijos; hilaba, tejía, hacía la chicha.

Entierro de los muertos. Al muerto se lo enrollaba en una estera y se lo metía en una fosa, el padre daba una misa y bendecía el féretro, luego las mujeres introducían en la fosa las pertenencias del difunto y vasijas llenas de alimentos, según la costumbre de ellos. Después del entierro, algunas tribus cortaban un árbol como señal de tristeza.

Viudas. El P. Plaza recogía a las viudas en albergues especiales donde se les atendía en todo lo necesario, ellas realizaban trabajos comunitarios sobre todo relacionados con la limpieza de la misión.

Por lo que se puede advertir, el P. Plaza supo organizar muy bien a sus feligreses y tener un control sobre ellos, era respetado y querido,

aunque a veces debía ser fuerte para mantener el orden y las buenas costumbres que desde la cultura occidental se quería inculcar.

La obra misional del P. Plaza tuvo momentos de gratas realizaciones y también de incertidumbre. El mayor de esos momentos los vivió a raíz de la expedición de la Cédula Real de 1802 a pedido del gobernador de Mainas Ing. Francisco Requena y por tergiversadas interpretaciones e informes que envió a la Corona a raíz de lo cual se dispuso entre otras cosas que las misiones de Maynas pasen a depender del Virreinato del Perú, y para su administración se creó el Obispado de Maynas bajo la dependencia del Arzobispado de Lima,[11] con lo cual perdía autoridad el cargo de Prefecto (autoridad civil) que tenía el P. Plaza y pasaba a depender del obispo nominado. Los movimientos independistas que se dieron en el Perú, pusieron en alerta al obispo Hipólito Sánchez Rangel el primer obispo de Maynas, que se mostraba partidario de la monarquía y debió salir en silencio por el camino del Amazonas para dirigirse a España, lo que permitió a Plaza seguir con su silenciosa pero abnegada labor en medio de los pueblos originarios.

Cerca de medio siglo duró la presencia de P. Plaza en las misiones del Amazonas, largo y difícil periodo en el que debió empeñarse con firmeza, audacia y valentía, cualidades reflejadas en estos ejemplos:

Mucho se ha discutido entre los antropólogos sobre si los pueblos amazónicos eran antropófagos o no, pues por el mismo misionero conocemos que algunos mantenían estas costumbres bárbaras:

> Las naciones vecinas de conibos y shipibos, situadas en los afluentes del Ucayali, aunque constantemente se dedicaban a expulsar a estos crueles enemigos, nunca habían tenido éxito en ello, pues hasta ahora estos irrumpían en las casas y no satisfechos con matar a sus habitantes, se llevaban los cadáveres para celebrar banquetes, pues los cashivos

11 Se dice que Riquelme con este proceder, quería granjearse la voluntad de las autoridades coloniales y aspirar a que se le nombre Virrey del Perú.

tienen un apetito innato por la carne humana. (El Colegio Misionero de Ocopa[12])

Los misioneros caídos en las selvas amazónicas son muchos, así como los peligros que diariamente deben afrontar derivados de la belicosidad de los pueblos nativos.

Luego de la independencia del Perú los misioneros abandonan los territorios del Ucayali y Maynas, sin embargo, el P. Plaza no lo hizo, sabía que pronto se perdería el fruto de su trabajo realizado con tanto esfuerzo. Se quedaba solo y sin ningún tipo de auxilios pues la Misión de Ocopa se había cerrado; comprendió entonces que debía trabajar la tierra con su gente y comerciar los productos por lo que:

> Plantó cañas de azúcar, trabajó aguardiente y melados, saló pescado, se internó en los bosques en busca de cacao y zarzaparrilla y viajó hasta las fronteras del Brasil para cambiar los productos con hachas, cuchillos, machetes y otros objetos aparentes con los cuales sostenía sus Misiones, si bien escasamente. (Donoso Jervis, 2003, p. 49)

Durante su tiempo de permanencia, el P. Plaza salió muy pocas veces a Quito o a Lima, y cuando lo hizo, fue para atender su salud y por buscar ayudas económicas para su propósito evangelizador. La historia de la misión da cuenta de que:

> El 17 de diciembre de 1828 partió a Quito para reponerse de su salud y al mismo tiempo encontrar ayuda económica. En Quito se contactó con el obispo Rafael Laso de la Vega y el Libertador Simón Bolívar, los que le felicitaron por su labor y le ayudaron con 150 pesos, el canónigo Plaza, hermano de Fray José Manuel Plaza, le aportó con 300 pesos y con otras contribuciones llegó a recoger 1500 pesos con las que pudo proveerse de todo aquello que era necesario para sus misiones. (Compte, 1885, p. 364, en Donoso Jervis, 2003, p. 49)

A inicios del siglo XIX estaba en riesgo la estabilidad colonial, las autoridades monárquicas buscaron algún sistema de protección que

12 Ver en: https://bit.ly/3Be1ZYD

les permita contar con una válvula de escape en caso de ser necesario, mientras tanto la labor del P. Plaza era conocida y alabada en todo el Perú. La prensa de entonces daba cuenta de su abnegada labor en pro de los pueblos amazónicos, además era un amplio conocedor de su geografía por lo que el Virrey lo mandó a llamar para que le aconseje lo más prudente en caso de que debiera huir por la ruta del Amazonas. A criterio del misionero esto era posible por lo que el Virrey dispuso "construir caminos, que se modifiquen los pueblos y las misiones, que se hicieran siembras y chácaras y, por último, hizo construir en la vecindad de Ucayali el fuerte llamado Chavini en el que se montaron 8 cañones de bronce a un costo de 40.000 pesos".[13]

El P. Plaza fue un viajero incansable, todas las rutas de la Amazonía le eran familiares, por ello descubrió pueblos y conquistó almas, pero, luego de la independencia del Perú, su misión fue ignorada por los nuevos gobernantes y debió ingeniarse para subsistir para lo que contó siempre con el apoyo de sus fieles. Su viaje a Quito, descrito anteriormente, no fue bien vista por las autoridades vecinas que empezaron a tener un control del territorio oriental en busca de definir sus fronteras y sabían que el P. Plaza era un religioso, pero, además, un ecuatoriano y patriota que arriesgó su vida en tierras de misiones que dependían de la Real Audiencia de Quito.

A raíz de la creación del Obispado de Maynas (1802), las autoridades peruanas consideraban a las misiones de Mainas y del Ucayali como suyas. Estas disputas territoriales, que ya se iniciaban desde entonces, crearon celos sobre la labor de un misionero ecuatoriano: se dice que, incluso, llegaron a pensar que el padre era un espía ecuatoriano, al igual que años más tarde lo hicieron con el P. Vacas Galindo en un viaje que realizó por el Amazonas en el que fue tomado prisionero y para ponerse a salvo debió huir. Este ingrediente ahondó más el problema de

13 La revolución de la Independencia del Perú. Desde 1809 a 1819 (Introducción histórica que comenzó a publicarse en el Comercio de Lima, en forma de artículos críticos, con el título de "Lord Cochrane y San Martín": https://bit.ly/3LCfpCT

su permanencia en la misión a la par que sus fuerzas habían menguado y los años lo pesaban.

La providencia lo tenía preparado nuevos desafíos.

El obispo José Manuel Plaza

A los 74 años de edad llegó a nuestro ilustre misionero un justo premio a sus fatigas y de una manera providencial y, tal vez, sin estar plenamente preparado para asumir estas delicadas funciones, como él mismo lo reconocerá luego.

La diócesis de Cuenca que fue creada:

> El 16 de enero de 1769, por el papa Clemente XIII, mediante una bula pontificia, confirmada por el Rey Carlos III, con una Real Cédula dada en Aranjuez, el 13 de junio de 1773, como un desprendimiento de la por entonces Diócesis de Quito. El primer obispo de Cuenca fue José de Carrión y Marfil, quien fue elegido el 18 de diciembre de 1786.[14]

Esta Diócesis se había quedado por muchos años sin un pastor que lo guíe, porque, entre otros aspectos, algunos se habían excusado pues eran evidentes algunos conflictos en el clero diocesano. Entonces el presidente Vicente Ramón Roca, en 1846, fijó sus miradas en los confines de la Amazonía en un virtuoso misionero que en medio siglo de misiones había realizado una intensa labor en pro de los pueblos nativos y le propuso ante el Congreso Nacional para las funciones de obispo de Cuenca. Las Bulas Pontificias las recibió en agosto de 1847. El P. Plaza se consagró en Quito el 29 de octubre de 1848.

Al dar a conocer al Gobierno ecuatoriano la decisión de este nombramiento, la Santa Sede los hace en estos términos:

> Sépase por todos y conste en todas partes que en el año de nacimiento de nuestro Señor, 1848, día 29 de Julio y año tercero del pontificado

14 Arquidiócesis de Cuenca. es.wikipedia.org

de nuestro Santísimo Señor Pío Papa IX, yo el oficial designado vi y leí unas letras apostólicas expedidas bajo el plomo, del tenor siguiente a saber: Pio Obispo, siervo de los siervos de Dios al querido hijo Vicente Ramón Roca Presidente de la República llamada Ecuatoriana saludo y bendiciones apostólicas.

Hoy hemos proveído por autoridad apostólica y consejo de nuestros venerables cardenales de la Santa Iglesia Romana, para la Iglesia de Cuenca en la América meridional, destituida de cierto y expreso modo del consuelo de un pastor, en la persona del querido hijo Manuel Plaza electo para ella, aceptada en virtud de sus méritos por nos y los mismos venerables hermanos y hemos colocado a dicho Manuel como Obispo y pastor, encomendándole plenamente el cuidado régimen y administración de la expresada Iglesia.[15]

Hombre de obediencia como lo fue fray Plaza, y convencido de que el nuevo encargo que recibía era un mandato divino, no vaciló en aceptar el delicado encargo estando consciente de sus limitaciones y a sabiendas de que debía administrar una de las diócesis más difíciles. Fray Vicente Solano dijo al respecto:

Se somete a esta elección, persuadiéndose de que Dios le llama por el órgano de los hombres, aunque él se conoce indigno de tan alto ministerio, sin embargo, cree que rehusarlo sería contrariar a los designios de la Providencia y confiando en ella, podía llenar de algún modo sus deberes, como me lo dijo repetidas veces, con aquel candor que le era característico.[16]

15 Referencias en: El Nacional 201. Periódico oficial, 1848.

16 Elogio fúnebre del Ilmo. y Reverendo Sr. Dr. Fr. José Manuel Plaza, obispo de Cuenca, pronunciado por el R. P. Fr. Vicente Solano, en la iglesia Catedral, después de las solemnes exequias que celebró el Venerable Cabildo eclesiástico de dicha iglesia. Imprenta de Valencia, Quito 1855. Recuperado de: https://bit.ly/3oFAC4P, se dice que Solano fue un amigo confidente y cercano del obispo y que intervenía abiertamente en sus decisiones, llegando a decir que incluso las cartas epistolares del obispo eran de su autoría, hecho que Solano desmiente categóricamente.

El mismo obispo no deja de esconder sus temores ante el duro encargo que ha caído bajo sus hombros. En una carta que dirige a las autoridades eclesiásticas de Cuenca, así lo da a entender:

> No desconozco la extensión y la delicadeza de las obligaciones anexas al episcopado y esta idea me hacía desfallecer si por otro lado no me consolara la muy grata esperanza que me ofrece la ilustración y virtudes del augusto senado de la iglesia de Cuenca. Los prudentes consejos me harán sobrellevar con resignación la pesada carga que sobre mis débiles hombros gravita.[17]

Entre los méritos encontrados para su designación se encuentran sobre todo la labor desplegada en las selvas de la Amazonía:

> Inflamado en el celo apostólico te encargaste de las sagradas misiones de Maynas con tanta felicidad que menospreciando grandes y dilatados trabajos y peligros llevaste la fe católica casi hasta las extremidades del Perú y preservando varios años en esta misión evangélica ganaste para el Sr. un muy crecido número de almas infieles.[18]

Medio siglo de misionero entre los difíciles pueblos de la Amazonía, un relativo prestigio en algunos países europeos luego de las publicaciones que hicieron ciertos viajeros que lo conocieron y que ponderaron sus virtudes, un reconocimiento del Gobierno ecuatoriano por su labor en la evangelización y civilización de territorios que eran suyos, su fidelidad a la orden y a la iglesia, fueron los méritos encontrados para llegar a la silla epistolar en una diócesis que por más de 30 años se había quedado sin obispo por las controversias internas, no solo del clero sino de algunos sectores sociales que no vio con agrado esta designación. Se llegó a decir incluso que "El P. Plaza por desgracia fue más diestro y afortunado en adoctrinar salvajes, que en gobernar a ciudadanos libres de una república" (Índice histórico de la Diócesis de Cuenca 1919-1994, 1947, p. 16).

17 Expediente # 14 relativo a las comunicaciones del Rvdo. Sr. Obispo Fray Manuel Plaza con el… y su posición año 1848. Archivo histórico Curia Arquidiocesana, Cuenca, 000447 Capitulares.

18 Referencias en: El Nacional 201. Periódico oficial, 1848.

Todas estas vicisitudes no le fueron ajenas al ilustre prelado que debió afrontarlas con prudencia y resignación. Apenas habían pasado dos años de su designación, cuando sintió que sus fuerzas desfallecían, así lo entendió también el Gobierno Nacional, por lo que en una Asamblea Nacional llevada a cabo en Guayaquil en 1850 se propuso el nombramiento de un obispo auxiliar en la persona de su amigo y confidente, fray Vicente Solano, cosa que fue rechaza de plano: "Nada pudo resolverme a la admisión de un cargo que he mirado siempre con temor. Así que renunciaría mil veces si otras tantas me propusieran" (Revista católica de la Diócesis de Cuenca, 1928, p. 77).

El obispo Plaza no fue ciertamente un hombre ilustrado, otra de las debilidades que fue advertido por las élites cuencanas que veían en un obispo no solo a un pastor sino a un referente de la cultura y las letras. Ya en su nombramiento se advierte este particular cuando dice:

> Confiando en que tú, aunque sin la vestidura del grado de Dr. pero sin embargo adornado de suficiente doctrina, conocerás que te hallas hábil e idóneo para regir y gobernar la Iglesia de Cuenca.[19]

Lejos de ocuparse de situaciones vanas, venidas de una sociedad aristocratizada, el buen obispo se dedicó a visitar a sus párrocos y parroquias sin importar las distancias y las dificultades en los traslados. Se cuenta que:

> Visitó Gualaquiza considerada, hasta la institución de los vicariatos de misiones de Oriente, como parroquia de misión de la diócesis de Cuenca y que en esa ocasión se hizo trasladar a hombros de diestros y fornidos peones por esos difíciles caminos de montaña. (Revista católica de la Diócesis de Cuenca, 1928, p. 75)

Como se puede, apreciar al obispo no le fue fácil el Gobierno de la Iglesia de Cuenca; un ambiente hostil se sentía en el ambiente, la ciudad le presionaba y hostigaba por lo que prefirió cumplir con su sagrada

19 Referencias en: El Nacional 201. Periódico oficial, 1848.

misión de pastor y visitar su grey que se encontraba dispersa y olvidada dejando a un lado compromisos sociales y protocolares inherentes a su investidura que se contraponían con su sencillez, modestia y humildad.

El obispo Plaza regresa a la Amazonía

El nuevo obispo, con su pesada carga a cuestas y apenas posesionado, fijó su mirada allende la cordillera andina, sabía que allí estaban los temidos shuar y se propuso evangelizarlos. En un informe que envía el obispo al Gobierno Nacional, expone:

> Desde que ingresé á esta Diócesis, me propuse el objeto de colonizar Gualaquiza, convencido no solo de que sería esto útil, por los frutos ricos y abundantes que podrían extraerse de estas montañas vírgenes, sino principalmente porque proponía con esfuerzos extraordinarios y personales abrir comunicación para el comercio con el Brasil por Tabatinga, navegando el río de Santiago, uno de los grandes tributarios del Amazonas. (República del Ecuador-Gobierno eclesiástico. Cuenca; 9 de abril de 1853 Al H. Ministro de Estado en el Despacho del Interior)

Con estos ideales cargados de patriotismo y visión de futuro, en el mes de noviembre de 1852, pudo finalmente realizar tan delicado y riesgoso viaje, tal y como fuere su deseo pues no podía olvidar su vida en la selva, y allá se fue:

> Oí la voz de Dios que me llamaba desde las selvas, empuñé el báculo del peregrino, y sin que me sirviera de obstáculo mi edad octogenaria, caminé con paso firme por sendas difíciles, intransitables, hasta que vi con placer coronados mis deseos. (República del Ecuador-Gobierno eclesiástico. Cuenca; 9 de abril de 1853 Al H. Ministro de Estado en el Despacho del Interior)

Luego da a conocer algunos detalles de su viaje: que ha dormido y comido con el infiel, que ha examinado su carácter, su vida y costumbres, sus montañas y playas y que ha buscado abrir vías de comunicación y comercio enviando emisarios a diferentes lugares de la selva y al Gobernador de Loja, que fue el único que respondió a sus deseos, y que

finalmente debió regresar a Cuenca por el mal tiempo reinante en la zona ofreciendo regresar en otro momento.

Describe luego su viaje desde el Sígsig por el peligroso camino hacia Gualaquiza que, en ese tiempo, era solamente un punto geográfico del Oriente Azuayo; su nombre era el sueño y la esperanza para muchos compatriotas del austro y en el que, treinta años antes, un hermano suyo, el P. fray José Antonio Prieto, había logrado consolidar una presencia misional que no prosperó, precisamente porque el shuar, otra vez, se mostró reacio a recibir extraños en su territorio. Esta incipiente población fue destruida, por eso el obispo Plaza solo encontró soledad y misterio en una selva que no le fue ajena pero no exenta de peligros, aunque los nativos shuar en esta ocasión lo recibieron con muestras de amistad, por eso en su fuero íntimo se propuso regresar con nuevos bríos y más recursos para emprender la obra evangelizadora.

En el informe en mención hay un hecho que, a mi entender, muestra el alto espíritu de ecuatorianidad y amor a su patria del obispo Plaza, hecho que le preocupa y no lo esconde: llega a su conocimiento un tratado de negocios y navegación que firman los gobiernos del Brasil y el Perú el día 23 de Octubre de 1851 y aprobado y ratificado por el Emperador del Brasil el 18 de Marzo de 1852, mediante el cual el Perú entrega a Brasil amplios espacios de la Amazonía que legalmente le pertenecen al Ecuador, lo que le causaría "una pérdida incalculable, porque no se sabe hasta dónde se extenderán las pretensiones de esa República",[20] una alerta cierta de alguien que, con conocimiento de causa, sabe que las pretensiones vecinas son solo el principio de un problema que causó desolación y muerte a los dos pueblos y que se pudo solucionar siglo y medio después, dejando un trauma muy grande para los ecuatorianos.

Una alerta sustentada con conocimiento de causa como el mismo prelado lo manifiesta y porque cree que esas tierras vírgenes hasta

20 República del Ecuador-Gobierno eclesiástico. Cuenca; 9 de abril de 1853 Al H. Ministro de Estado en el Despacho del Interior.

entonces podrían servir por un lado para el pago de una deuda externa abultada y porque ve que esas tierras serían la salvación de los pueblos de la serranía que viven en situaciones paupérrimas, su informe concluye manifestando que:

> Si he hecho las observaciones que preceden, es únicamente porque considero que nadie en el Ecuador posee un conocimiento práctico de esos terrenos mejor que yo, que he permanecido cincuenta años por allá. Hago hoy lo que en el año 29 hice con el presidente de Colombia, General Simón Bolívar, y estoy cierto de que, si entonces se hubieran fijado los límites de las dos Repúblicas del Perú y Colombia, como se estipuló en los tratados que se celebraron después de la batalla de Tarqui, habrían sido muy útiles los diversos datos que suministré al Libertador en aquella época. (República del Ecuador-Gobierno eclesiástico. Cuenca; 9 de abril de 1853 Al H. Ministro de Estado en el Despacho del Interior)

Otro hubiera sido el destino de nuestra patria si los gobernantes hubiesen prestado oídos a nuestros misioneros que, pisando sus territorios, sintieron bullir en sus pechos el espíritu de patria y de soberanía.

Lo descrito nos hace ver que el P. fray Manuel Plaza no solo fue un gran misionero, tal vez el más grande de América, sino también un gran patriota que se preocupó por los destinos de un pueblo que en ese entonces vivía en situación de gran pobreza y que estuvo atento a los afanes expansionistas del vecino país sureño y presto a defender sus derechos con una visión integradora para explotar, no solo las riquezas de la selva sino sus posibilidades geopolíticas para bien y provecho de la Patria.

El fin

Ser un peregrino conquistador de almas para el cielo, fue el sueño que se encarnó en el corazón de este buen pastor, un sueño difícil, casi imposible ya que esos pueblos estaban dispersos en una enorme selva que la recorrió palmo a palo y en la que encontró su plenitud como misionero y como buen ecuatoriano, por eso que hasta el final de sus días

prefirió vivir en medio de su grey dispersa en los campos de la serranía y en las soledades de la selva. Sus sueños de regresar a Gualaquiza no pudieron cumplirse porque:

> Los sacrificios voluntarios y multiplicados de la larga vida misionera, los cuidados, azares y trabajos de la vida episcopal en tiempos turbulentos y acaso con enemigos poderosos y gratuitos, hicieron que esa vida sencilla y callada se agote y llegue a su fin pero colmada de méritos para la inmortalidad y para la historia. (República del Ecuador-Gobierno eclesiástico. Cuenca; 9 de abril de 1853 Al H. Ministro de Estado en el Despacho del Interior, p. 161)

Y es así cómo esta historia que tiene caracteres de leyenda llega a su fin. El 18 de septiembre de 1853 el obispo Manuel Plaza entregaba su mano al creador; en el cielo hubo fiesta para recibir a un heroico misionero mientras en la selva se derramaba lágrimas para despedir a su "Ángel de los desiertos" que supo enarbolar en lo alto su cruz y soportar con estoicidad una vida solitaria, santa y sufrida.

Esta historia tiene su epílogo cuando al visitar una pequeña y modesta parroquia de su grey, sintió que su corazón ya herido comenzaba a desfallecer "Dejadme morir en paz y en el silencio de este pueblo", habría dicho a sus asistentes que pensaban llevarle a Cuenca… y así se quedó dormido para siempre. Sus feligreses humildes y sencillos que lo quisieron con el amor de hijos quisieron quedarse con una parte de él en su pueblo y es así que "Sacar sus entrañas y guardarlas en su iglesia en el presbiterio. El cadáver lo envían a la catedral de Cuenca"[21] (Instituto Andino de Artes Populares, 1992, p. 139).

Las huellas dejadas por el obispo Plaza no se confundieron ni perdieron entre el lodo y el polvo de las tierras orientales, quedaron allí para que otros las sigan, y debió pasar un cúmulo de años para que, en Gualaquiza, la última región que las recibió, otros soldados sigan sus

21 El historiador Bolívar Cárdenas en conversaciones personales dice que el corazón de Manuel Plaza se quedó en Deleg.

pasos: los frutos de sus esfuerzos quedaron allí, su semilla abonada con sus lágrimas y sudores germinaron abundantemente, y hoy, la región de sus sueños con sus hijos nativos y mestizos enorgullecen a la patria.

Por su esmero, entrega y pulcritud, Plaza merecería un monumento gigante en medio de la floresta, aunque su humildad no lo aceptaría. El mejor homenaje que se puede realizar a este preclaro misionero, será que la historia de la selva que hoy es apetecida por las economías mundiales la recoja como ejemplo de patriotismo, amor, coraje, decisión y patriotismo, que la Patria entera sienta en su espíritu su fortaleza y que, de las entrañas de un país dolido, surja en hombre nuevo que se asiente en las virtudes de este soldado de Cristo para, entre todos, construir una sociedad distinta, justa, honesta y solidaria.

Referencias bibliográficas

Conde, T. (1988). *Los Yaguarzongos: historia de los Shuar de Zamora.* Abya-Yala.

Compte, F. M. (1885). *Varones Ilustres*, tomo II, segunda edición. Imprenta del Clero.

Donoso Jervis, G. (2003). *El ilustrísimo obispo fray José Manuel Plaza misionero de la provincia de San Francisco de Quito*. Universidad Católica de Cuenca, extensión de Azogues, Facultad de Filosofía y Teología Cardenal Echeverría, Quito.

El Colegio Misionero de Ocopa: https://bit.ly/3HLRsqj

El Nacional 201. Periódico oficial, Imprenta del Gobierno Mariano Mosquera Año 3 Trimestre 12, viernes 10 de noviembre de 1848.

García, L. (2019). *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana.* Abya-Yala.

González Suárez, F. (2003). *Estudio y selección de Carlos Manuel Larrea.* Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, Historia eclesiástica del Ecuador-Misiones. https://bit.ly/3gCWcm3

_____ (s.f.). *Historia general de la República del Ecuador,* t. VII, clásicos Ariel, n° 58, Editorial Cromograf.

Índice histórico de la Diócesis de Cuenca 1919-1994 (1947). Editorial Católica de J. M. Jaramillo, Cuenca Ecuador.

Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello (1992). *Apuntes para la historia de Cañar*. Talleres Gráficos del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello. Quito-Ecuador.
Kirkpatrick, F. A. (s.f.). *Los conquistadores españoles.* Editora Zig-Zag.
Revista "El Oriente Dominicano". Enero de 1937.
Reyes, O. E. (1967). *Breve historia General de América.* Cuarta edición. Editorial Voluntad.
Revista católica de la Diócesis de Cuenca, Año XI, Cuenca-Ecuador (1928). *El Ilustrísimo P. Fray José Manuel Plaza, Franciscano, VII obispo de Cuenca (1848-1853).*

Matrimonio y sexualidad en las iglesias evangélicas indígenas. Un estudio de caso en Chimborazo

Juan Illicachi Guzñay[1]

Introducción

Las cartografías teóricas foucaultianas se constituyen en el andamiaje principal para la descripción y el análisis del "Matrimonio y sexualidad en las iglesias evangélicas indígenas de Chimborazo". La trilogía conceptual saber, poder y subjetividad, atraviesa todo el *corpus* del texto.

Examina la manera como Michel Foucault, en la *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, cuestiona la doble moral victoriana y el estatus social de la nobleza inglesa. Para este filósofo francés, en Occidente, a partir del siglo XVII, la sexualidad y su expresión, ha sido socialmente reprimida. Sin embargo, este enfoque cambia con la llegada del psicoanálisis a fines del siglo XVIII y principios del XIX. A finales del siglo XIX, se produjo en las sociedades occidentales un doble fenómeno muy importante: por una parte, se evidencia el desconocimiento de la sexualidad desde del propio sujeto y, por otra, se establece un "sobresaber" sobre la sexualidad desde la sociedad (Foucault, 2007).

El poder, como escueta relación de mando-obediencia, está presente en la estructura eclesiástica de forma continua. Los mandatos de la Biblia y del pastor se vuelven incuestionables. El despegue de los dispositivos de obediencia posibilita a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre saberes y

1 jillicchi@unach.edu.ec. Universidad Nacional de Chimborazo.

conducta, deseos y abstenciones. El "poder del pastor" evangélico es un poder cuya función esencial no es gobernar el territorio o la ciudad, sino velar por cada individuo en particular, uno a uno. Los matrimonios y las predicaciones se constituyen en los mecanismos sobresalientes para gobernar el alma de cada converso. El poder del pastor tiene la autoridad para obligar a los conversos a realizar lo necesario para salvarse: salvación obligatoria; está en posición de vigilar, de ejercer, en todo caso, una vigilancia y un control continuo (Foucault, 2007).

Al interior de las Iglesias evangélicas, los pastores kichwa hablantes invocan al examen de conciencia y acto de contrición, siendo una forma de sumergirse en las subjetividades de los conversos. "El pastor *evangélico* puede imponer a los individuos —en función de su propia decisión, sin que existan reglas generales o leyes— su voluntad, porque, esto es importante" (Foucault, 2007, p. 25) en el protestantismo. El discurso del pastor funciona como uno de los mecanismos de control y exclusión. El pastor dispondrá de los medios de análisis, de reflexión y de detección de lo que ocurre, pero también el converso tiene la obligación de decir a su pastor todo cuanto sucede en el interior secreto de su alma (Foucault, 2007).

De acuerdo con los dispositivos evangélicos, la vida sexual inicia solamente con la consagración oficial del pastor en la Iglesia, con una serie de ritualidades y en presencia de los conversos multitudinarios. En este sentido, el protestantismo encontró el medio para instaurar un tipo de poder que controla a los individuos a través de la sexualidad y el matrimonio, temas a tratarse en las siguientes secciones.

> El cuidado de sí implica también la relación con el otro, en la medida que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro (Foucault, 2014).

¿"Hipótesis represiva" en las iglesias evangélicas?

Una de las investigaciones emblemáticas de Michel Foucault es el marco analítico y teórico de la sexualidad abordado en cuatro volúme-

nes: La Historia de la sexualidad, tomo uno, que trae como subtítulo, *La voluntad de saber (La Volonté de savoir),* publicado en 1976. Los tomos segundo y tercero, *El uso de los placeres (L'usage des plaisirs)*, y *La inquietud de sí (Le Souci de soi),* aparecieron en 1984. En 2018, fue publicado el tomo cuarto: *Las confesiones de la carne (Les Aveux de la chair).*

En *La voluntad de saber*, Foucault analiza sobre cómo ciertas historias y discursos se han configurado sobre la sexualidad desde la pedagogía y el psicoanálisis. No pretende con la *Historia de sexualidad* hacer una radiografía de las prácticas sexuales a lo largo del tiempo, sino entender el vínculo de la triada conceptual entre discurso, poder y sexualidad. En Foucault (2009), la figura de la "hipostasis represiva" ("hipótesis Reich"), es pensada la sexualidad como víctima de una constante y brutal represión.

Además, presenta una fotografía analítica respecto a la manera en que la sociedad burguesa, en la Época Victoriana[2], de manera hipócrita, no solamente somete, sino que también manipula la sexualidad. "Mucho tiempo habríamos soportado, y padeceríamos aún hoy, un régimen Victoriano. La gazmoñería imperial figuraría en el blasón de nuestra sexualidad retenida, muda, hipócrita" (Foucault, 1976, p. 9). Aquí, surgen las siguientes cuestiones foucaultianas: ¿Realmente estaba reprimida? ¿En qué momento estaba reprimida? ¿Por qué dicen que la sexualidad está reprimida? ¿Qué se esconde tras de esa represión o por qué dicen que está reprimida?

Lo que hace el filósofo francés en la historia de la sexualidad es poner en evidencia cómo la sociedad burguesa victoriana fustiga por su beatón, por un puritanismo exagerado y por una descomunal represión

2 La llamada Época Victoriana, en Inglaterra, es conocida con este nombre por ser la etapa de más de 63 años de gobierno de la reina Victoria (1837-1901). El tipo de gobierno monárquico constitucional fue encabezado por la reina Victoria. En esta forma de gobierno prolongado fue marcado por un puritanismo exagerado y una represión sexual radical.

sexual. Examina la manera en que la moral victoriana, impuesta por la burguesía en siglo XIX, encierra cuidadosamente a la sexualidad. Cuestiona al sistema o a la *doble moral victoriana* y, más concretamente, al estatus social de la nobleza inglesa. La nobleza inglesa, de *casa afuera*, vivía y se vanagloriaba a los cuatro vientos del desprecio al sexo como un acto de placer; por tanto, como dispositivo desplazó disciplinas y moralismos colmados de prejuicios. Operaba el sobredimensionamiento de valores morales, conservadores y tradicionales. Mientras que, en *casa adentro*, se diluían los preceptos morales aclamados. Subterráneamente, transgredía todo comportamiento moralista, normal y adecuado[3]. Una evidente contradicción entre el decir y el hacer.

> En su proyecto inacabado *Historia de la sexualidad,* por ejemplo, Foucault (1985) hacía el razonamiento de que el aparente interés de la sociedad burguesa por el control de la sexualidad, la higiene y la moral familiar no se debería ver como un esfuerzo para reprimir los impulsos naturales universales del tipo analizado por el psicoanálisis freudiano. Por el contrario, las intervenciones burguesas en el ámbito de la sexualidad eran provocaciones, que creaban un tipo específico de sujeto sexual e incitaba unos deseos concretos. (Gledhill, 2000, p. 234)

Una de las preguntas centrales que formula Foucault no es por qué somos reprimidos, sino, por qué decimos o hablamos con tanta pasión, con tanta antipatía contra nuestro pasado, presente y contra nosotros mismos. No obstante, del direccionado del sexo a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de la sexualidad ya posee un aire de transgresión deliberada. Quien usa este lenguaje, hasta cierto punto, se coloca fuera del poder; hace tambalear la ley; anticipa, aunque sea poco, la libertad futura (Foucault, 1976). Se vislumbra una especie de liberación, porque se inicia hablando sobre la sexualidad infantil, por ejemplo. Al mismo tiempo, aparecen folletos, manuales y otras literaturas respecto a la sexualidad. En este sentido, en *La voluntad*

3 Casa adentro, en el régimen victoriano, operaba el mundo sexual oculto o tras bambalinas, como la prostitución, la promiscuidad, la pedofilia y el adulterio.

de saber, trata el discurso sobre la sexualidad, no ya como un objeto de represión, sino más bien como algo que prolifera en el ámbito científico (Foucault, 2007).

Enlazando estas analíticas y problemáticas con el campo de la religión, la sexualidad era considerada como un pecado consumado, y la forma de purificarse era mediante la confesión. A partir del Concilio de Trento solo por el mero hecho de haber pensado o imaginado algo referente a la sexualidad ya cometía pecado, lo cual ameritaba una confesión obligatoria. Por estos y otros aportes, Foucault es ampliamente citado como referente teórico en temáticas de estudio de la sexualidad vinculada al poder, al saber y a la subjetividad (Sequeira, 2015).

Según Paula Sequeira (2015), en Costa Rica, el tema de la sexualidad convoca intereses muy diversos (muchas veces ya de por sí intensos), la profundización o continuación de investigaciones serias y académicas en este campo son escasas y se efectúa poca producción de este tipo. En el contexto ecuatoriano pareciera correr la misma suerte, sobre todo evidenciando mayores grietas en las investigaciones acerca de la sexualidad en la racionalidad evangélica kichwa hablante.

Tampoco se pretende en el presente trabajo llenar o resolver esos vacíos, sino emplear, como una *caja de herramientas*, la cartografía teórica foucaultiana para entender la sexualidad en la población evangélica indígena urdiendo con el trabajo de campo etnográfico. Asimismo, tampoco se pretende desconocer cierto tipo de trabajos e investigaciones que tratan sobre la explotación sexual, el trabajo sexual, la salud sexual, las masculinidades o aspectos variados de las poblaciones LGTBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y transexuales) (Sequeira, 2015), desarrollados no solo desde la academia, sino también desde las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, entidades constructoras de los tipos de sujetos obedientes.

¿Obediencia y sometimiento?

Al interior de las iglesias evangélicas, permanentemente, se hace un llamado al respeto y a la obediencia no solamente a la divinidad sino también *a su pastor* o *a mi pastor*, *al padre espiritual,* como señalan sus integrantes. El postulado "someterse al pastor", es tomado como referencia de la siguiente cita bíblica: "Obedeced a vuestros pastores, y sujetaos a ellos; porque ellos velan por vuestras almas" (Hebreos 13:17). Reitera el pastor, "debemos hacer caso al pastor, someternos al pastor, aunque sea runito[4] pero es pastor. El pastor es enviado de Dios, hace el rol del padre, cuidando a sus hijos, a sus miembros. Así seas un profesional, pero respeta al pastor" (Pastor Mariano Balla, predicación). La palabra del pastor no es su palabra, sino palabra divina; por tanto, es una verdad divina. "Lo que es considerado como verdad se hace obedecer" (Veyne, 2015, p. 104), y el representante de la iglesia gobierna para hacer obedecer la verdad. Además, el obedecimiento no es para el bien del pastor sino del obediente. El poder es obedecido y seguido por ser considerado legítimo. Por regla general, para Weber (2009), los grupos sociales y *religiosos* organizados cuentan con ordenamientos que les son impuestos por un poder. El poder en términos de relación de mando-obediencia está presente en la estructura eclesiástica, de manera continua y reticular. La palabra sagrada se constituye en un dispositivo de obediencia, que permite a los individuos:

> Efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos y conducta, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, 1990, p. 48)

"Para ser sabio o el que quiere ser sabio que comience obedeciendo a Dios y al pastor", sentencia uno de los pastores de Santiago de Qui-

4 La palabra *runito* viene de la palabra kichwa *runa*, que literalmente significa hombre.

to.[5] La importancia de este postulado no estriba solamente en el hecho de que se obedezca el mandato que una persona o personas dan a otra persona o personas, sino el hecho de que se cumpla como si se hubiera hecho propio, como si se hubiera aceptado como un mandato válido o legítimo (Weber, 2009).

De la relación de saber y poder, aparentemente, ningún sitio e institución se escaparía; no obstante, siempre y en todas partes pueden ser modificadas; pues, el poder es una relación bilateral, que forma pareja con la obediencia, al que somos libres (sí, libres) de ofrecer con mayor o menor resistencia (Veyne, 2015). En esta relación de disputa, en el campo del mando y la obediencia, la estructura siempre está reclamando obediencia y la encuentra (Weber, 2009). Pero, ¿cuáles son las motivaciones por las que se obedece?: a) La creencia en que el poder (pastor) tiene relación con la divinidad; b) Que el ejercicio del poder y el mandato pastoral es para su bien o beneficio propio; c) El pastor en calidad de kichwa hablante tiene relación muy cercana y de "confianza" con los conversos; d) "se puede obedecer por una costumbre arraigada, o por un cálculo racional instrumental (obedecer como medio para conseguir un fin)" (Weber, 2009, p. 25), aunque estas tipologías de obediencias no son absolutas ni eternas, pueden revertir en cualquier momento. Siempre hay escapatoria al poder. El mismo Foucault señala: "Donde hay poder hay resistencia".

> Los "buenos cristianos" deben someterse a los mandatos de Dios, construir una familia ideal, pues deben estar convencidos que el sexo casual y fuera del matrimonio es pecaminoso. La Iglesia construye un tipo sujeto y un tipo de "cristiano" de cómo proceder o comportarse frente a los ojos de Dios. El sujeto se constituye hasta tal punto de que el sujeto se hace a sí mismo, pero en relación con su entorno; ese entorno es su Iglesia, los discursos bíblicos y los mensajes religiosos. En este sentido, se entiende por discurso, preponderantemente, "como juegos, juegos

5 La parroquia Santiago de Quito está ubicada, en el cantón Colta, provincia de Chimborazo. Su población mayoritariamente indígena y protestante.

estratégicos de acción y reacción, preguntas y respuestas, de dominación y retracción y también de lucha". (Foucault, 1996, p. 7)

Predicación y confesión

En el año 2018, el pastor Alberto Copa, en una de las predicaciones, señala:

> Todos mis siervos, pastores, jóvenes, niños, yo quiero que confiesen una sola cosa, no quiero que me mientan, quiero que digan la verdad en esta noche. Todos, miren acá, por favor, no bajen la cabeza ni la mirada ¿Alguna vez en la vida shukta wamita munaskankichu?[6] Ari, mana. Wawkikuna, panikuna, kampak kusata charishka hawa, ¿te has enamorado de otro hombre, has visto como a tu marido o mejor que a tu marido? ¿Qué pasó? ¿Por qué no hablan? En nuestra vida tenemos luchas, circunstancias, tenemos dificultades; a veces andamos con esas tentaciones. Pablo dice, la lucha tengo. Estoy seguro que los pastores, los diáconos, los hermanos, las hermanas estamos en la lucha. Si o no, hermanos ¿Sabe qué hermanos? este ojo debe tener santo, pero, a veces este ojo no tiene santo. Tu propia esposa no parece bonita, pero la vecina así esté con el pie chueco, pero parece hermosa, aparece con bonito rostro y Pablo dice he peleado la buena batalla, he acabado la carrera, he guardado la fe ¿Cuántos podemos decir como Pablo, hermanos? Parece que en nuestra vida falta mucho este tipo de lucha. Este cuerpo, esta carne es mañosa, hermanos y hermanas. Aychata munan, charinata munan. Hatunyanata munan, vivo tukunata munan.[7] Estamos viviendo en esa trampa. Pero tenemos que luchar, hijos. No vamos a vivir toda la vida. Mateo 5:8-9 dice: "Bienaventurados los del limpio corazón, porque ellos verán a Dios". Con esta carne pecaminosa no puedo ver a Dios (Predicación).

La predicación del pastor advierte sobre la vida llena de tentaciones de la carne. La autoridad espiritual —consideración dada en la

6 ¿Alguna vez han deseado a otra mujer que no sea su esposa? (Traducción del autor).
7 Le gusta la carne, le gusta poseer, le gusta engrandecer, le gusta ser grandulón (Traducción del autor).

Iglesia evangélica— inicia preguntando si alguien en algún momento fue tentado por una mujer que no sea su esposa, o si en algún momento los ojos no se enamoraron de otra mujer que no sea su cónyuge. La pregunta se dirige tanto a hombres como a mujeres. Las predicaciones y los discursos similares circulan en diferentes iglesias evangélicas kichwas.

Los consejos y los mensajes de vivir bien, sin agresiones físicas y verbales, en pareja legal y legítimamente reconocida se desplazan en torno a la dimensión de equidad de género, igualdad de condiciones de vida, a fin de fortalecer la *familia cristiana* o evangélica. El cuidado es mutuo, el respeto es recíproco, la ayuda es complementaria al interior de la pareja, aunque existen espacios de decisiones y de poder aún no tomados por las mujeres, por ejemplo, pastorados, gobierno de pastores y presidencias locales y provinciales de organizaciones indígenas, siendo hasta el momento exclusivo de los hombres. No obstante, de estas paradojas, los sujetos evangélicos son, hasta cierto punto, hablados y pensados desde el poder. El poder disciplinario actúa sobre los individuos a través de la disciplina del cuerpo, creando sujetos que se autorregulan (Gledhill, 2000).

Haciendo énfasis en el dato etnográfico, la predicación inicia solicitando confesión en presencia de una asamblea evangélica respecto al deseo de la carne de un hombre o de una mujer que no sea su cónyuge. Lanza un llamamiento al examen de conciencia y acto de contrición, siendo una de las formas de sumergir en las subjetividades de los agentes evangélicos. En este sentido, el discurso funciona como uno de los mecanismos de control y exclusión. El discurso manda, reprime, persuade, organiza; es el punto de contacto, de roce, y eventualmente de conflicto entre las reglas y los individuos evangélicos indígenas (Veyne, 2015).

Foucault (2009), señala que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y distribuida. La sociedad remite discursos y clasifica cuáles son válidos y cuáles no. El grupo religioso evangélico no está exento de procedimientos internos de control de discursos ni de los mecanismos de control externo. Se visibiliza qué

es lo que está permitido y qué es lo que no está permitido. El sujeto evangélico se vuelve pensado y hablado por la estructura religiosa. El sujeto es histórico y sujetado, producido por la institución religiosa, sus reglamentos, sus prácticas, sus saberes y sus discursos. El control y la vigilancia de las personas es permanente.

En la institución religiosa "cristiana", quien tiene la verdad y el discurso autorizado es el pastor, aunque en ocasiones se filtre a niveles reticulares. No obstante, solamente el pastor puede lanzar la propuesta pública y abierta de confesión sobre el deseo de la carne y "tentaciones del ojo". Se puede decir que existen procedimientos y jerarquizaciones internas de control del discurso mediante los sujetos que los enuncian. Además, el problema no estriba solamente en qué está permitido sino a quién le está permitido.

También, se puede decir que la predicación -similares discursos también transitan en otros contextos evangélicos- asume el control de la sexualidad mediante el mecanismo de confesión pública. El poder, que hace parte de las relaciones humanas, es eficaz y funciona activamente en la producción de saberes, de cuerpos, de deseo, de sujetos y de sexualidades (Sequeira, 2015). El control de los cuerpos, de los deseos, de las pasiones es evidente y frontal. En el cuerpo del evangélico anidan historias, sucesos, deseos y errores. La identidad del cuerpo evangélico no es objetualizada ni marginada, sino titular de derechos religiosos. La corporeidad humana es un registro de vida, pues es superficie marcada por eventos e historias que lo cargan de sentido. Según Margarita Camacho: "El cuerpo es el registro activo del tiempo; contendor de las vivencias, de los afectos y desafectos, de las ideas, de la voluntad, de la reflexión, de los sentidos y los efectos, almacena todo" (2007, p. 30). En este sentido, el cuerpo es cuerpo histórico, evangélico, cristiano, dócil y obediente.

> El poder se exhibe y expresa en el cuerpo, se genera e introduce en él. El cuerpo es el centro de muchas luchas entre quienes disputan su control, y las relaciones de poder sobre los cuerpos analizados por Foucault, refieren de manera importante al control de la sexualidad. (Valenzuela, 2019, p. 91)

El cuerpo, la conciencia, los deseos se ubican en el campo de disputa, de control disciplinario y de vigilancia. La Iglesia requiere de un cuerpo con *ojos santos* y no con *ojos pecadores*. La tríada del *ojo*: el *ojo santo,* el *ojo pecador* y el ojo institucional se constituye en una forma panóptica. Esta categoría entendida no como una torre ubicada en el centro carcelario, sino la capacidad de observación, de vigilancia y de control (Foucault, 2009).

Junto a estas categorías de discurso, cuerpo y ojo pecador, también, en la predicación del pastor, aparece el concepto de confesión. Ciertamente, en la Iglesia evangélica no existe confesión al estilo de la Iglesia católica tradicional; es decir, carece de un confesonario, lugar u objeto específico, pequeño habitáculo usado para sacramentar la reconciliación. En él, el sacerdote escucha las confesiones de los cristianos que se acercan a la Iglesia. Generalmente, el confesionario es construido de madera, una especie de armario; dentro del cual, el sacerdote imparte el sacramento de la penitencia (Rodríguez, 2008). No es este, el estilo de confesión que se aplica la Iglesia evangélica ni es una confesión formalizada e institucionalizada.

El pastor no pretende perdonar los pecados como solían hacer los sacerdotes u obispos en el confesionario, aunque, el pastor ora *junto* o *por* los pecadores, mediante imposición de su mano y de la biblia sobre el hombro o la cabeza del penitente. No es un encuentro individual ni es un diálogo monodireccional entre el confesor y el penitente, pues se lo hace en forma colectiva, pública y no únicamente por los pecados cometidos sino, también, para aliviar el dolor, reducir la tristeza y problemas familiares. Por tanto, el tema es más global. El clamor y súplica a Jehová, se celebra de forma comunitaria, de rodillas, con su mirada hacia abajo y con los ojos cerrados. La confesión y el arrepentimiento no son solamente ante la Divinidad, sino consigo mismo. Una teleología del cuidado de sí, tanto en cuerpo como en alma. El pastor kichwa hablante evangélico cumple la función de guía hacia el arrepentimiento, con oraciones, cantos, mensajes bíblicos, anécdotas, parábolas, lágrimas

y susurros. Mediante oraciones públicas y comunitarias, guiadas por el pastor, consideran la posibilidad de evitar el castigo en el más allá. Para garantizar la vida eterna del alma, sugieren cuidar el cuerpo. El cuerpo debe abstenerse para asegurar el buen vivir del alma.

La confesión solicitada por el pastor no es por la acción sino por los deseos, "malas" ideas o simplemente intenciones. En este sentido, se puede señalar que dicho discurso sobre la sexualidad al interior de la Iglesia evangélica no solamente es subterráneo, sino que constantemente está presente de manera implícita o explícita; cuando tratan el tema de la familia, del matrimonio, de los jóvenes y de las infidelidades.

Enfatizamos la categoría confesión con la siguiente interrogante y considerando uno de los temas centrales en la presente sección: ¿Qué implica la confesión? Es una forma de poder que incita a las personas a decir la verdad, quien ejerce el poder exige la verdad, como señala Foucault (1976). La producción de conocimiento (producir la verdad) sobre las imaginaciones sexuales, emociones y disposiciones se hace transversal en el medio circundante. Habiendo relación de poder, saber, sujeto y sexualidad, se puede encontrar en este ámbito religioso el surgimiento del sujeto como efecto discursivo de saber, consecuencias vinculadas entre los mecanismos de control y vigilancia. Este proceso de construcción del sujeto en la Iglesia evangélica está conectado con los procesos de construcción de la verdad (Márquez, 2014). Para José Márquez, "toda sociedad tiene regímenes de verdad, pero hay muchos tipos de relación con la verdad" (2014, p. 215). En este sentido, el grupo religioso evangélico produce y pone en circulación discursos que cumplen la función de verdad que pasan por tal y que encierran gracias a ello poderes específicos (Márquez, 2014). El sujeto evangélico se encuentra situado en las prácticas de poder y en los juegos de verdad del grupo religioso del cual es parte. Parafraseando a Foucault (1992), se puede señalar que el sujeto es una construcción realizada en el seno de dispositivos de las iglesias, organizaciones, institutos y seminarios evangélicos.

En este sentido, un régimen de ética sexual evangélica opera como una tecnología[8] del individuo y del colectivo.

Matrimonio evangélico

El pastor Ángel Guaranda,[9] al celebrar el matrimonio en la comunidad San Francisco de Bishuc, el 3 de enero de 2021, inicia su predicación con la frase: "Hasta que la muerte los separe". Añade, en términos de cuestionamiento, que solamente, para ciertos jóvenes este mandato ha pasado de moda, cuando plantean como antítesis: ¨Hasta que el divorcio los separe". Pero también, advierte "que va entrar en rojo vivo". El siguiente mensaje entraría en lo que él llama "rojo vivo":

> Yo les compartí una charla sobre cómo tiene que vivir una pareja. Posteriormente, el hermano me agradeció. El hermano me dijo: yo quiero ver a mi mujer, yo quiero ver a mi esposa, en la sala y en el dormitorio, pero muy sexi. Yo le dije: ¿Estas escuchando a tu marido? Me dijo: sí, pero me da vergüenza. Mi respuesta: "¡Como puede existir vergüenza con tu marido y dentro de la casa!". Él te quiere ver muy sexi. Hágalo, complácelo. Su marido está pidiendo, su marido lo pide. Pero, a veces, nuestra cultura no nos permite *¡pillurikun, harkarikun, watarikun*[10]*!* Mientras más oculto está, más quiere destapar. Complácelo a tu marido, complácelo a tu esposa, complácelo en la cama. Pónganse de acuerdo entre los dos. (Predicación, 2021)

Similarmente, el pastor Mariano Balla, considera que:

8 Las tecnologías del poder son técnicas y prácticas para la disciplina, vigilancia, administración y configuración de los individuos humanos (Gledhill, 2000, p. 236).

9 El pastor Ángel Guaranda falleció el domingo 7 de marzo de 2021 y fue velado en una carpa instalada, con todos los honores como él lo merecía. Se calcula la presencia de aproximadamente 6000 personas dentro de los tres días de su velación. Se aprovechan estas líneas, sumándose al inmenso dolor de la familia, para rendir el homenaje por la gran humanidad del personaje. Su legado y enseñanzas, sobre todo el mensaje ecuménico que solía predicar, queda sembrado en terreno fértil.

10 Se envuelven, se tapan y se amarran (Traducción del autor).

> Un matrimonio mal llevado podría conducir al adulterio, entendido este no como relaciones sexuales fuera del matrimonio, sino, tan solo con pensar o desear a otra mujer que no sea su esposa. Desear a alguien que no sea su cónyuge ya es cometer el adulterio. El adulterio no es carnal, pero por el deseo e imaginación ya se consume el adulterio. El pecado carnal es similar al del deseo, porque obedeces al Diablo y con él convives. Haces lo que dispone el Diablo. Su corazón no está con el Dios. (Predicación, 2020)

Si se plantean las preguntas: ¿Qué razón habría para preocuparse por las relaciones sexuales entre marido y mujer? (Foucault, 2009). ¿Por qué el cuidado de la pareja constituida mediante el matrimonio eclesiástico? Para el pastor Guaranda, una relación sexual mal llevada puede producir y extender el problema a la Iglesia, a la familia y al pastor. El descrédito y deshonor no solamente es para la familia, sino para todo un cuerpo religioso y una autoridad espiritual. El cuidado es para este mundo y para el más allá. No existe la llamada "hipótesis represiva" en la pareja legal y legítimamente constituida. Por tanto, las relaciones sexuales se constituyen en "un tema de preocupación moral" (Foucault, 2009, p. 92).

En el orden moral y religioso se clama por una fidelidad recíproca, al menos, es un mensaje permanente que manejan los pastores. Pero, en términos de poder, este se ejerce de manera económica en una población gracias a la constante intervención político-religiosa en la vida de los agentes evangélicos que se encuentran en el cuerpo-especie (población); lo cual, se puede traducir como una nueva concepción de la vida que genera otras posibilidades de poder y engendra otras condiciones de gobernabilidad (Rodríguez, 2017).

En esta concepción, la fortaleza de una iglesia ya no se encuentra en el territorio, sino en la calidad de sus poblaciones evangélicas sanas, cohesionadas, libre de todos los vicios y pecados. Biopolíticamente, la sexualidad, la familia, las conductas, las relaciones sociales, la salud, la higiene pública, la mortalidad y la natalidad, son índices que permiten

tener el control de las poblaciones evangélicas, así como un mayor conocimiento sobre ellas (Rodríguez, 2017). La iglesia se encarga de los habitantes de una población de acuerdo con los índices de salud y cuidado del alma y del cuerpo.

En este juego de poder, por un lado, se ejerce desde el atributo negativo; prohibiendo las relaciones sexuales fuera del matrimonio; por otro, circula desde una matriz positiva; facultando las relaciones sexuales entre marido y mujer. En este sentido, se desplaza el poder, no únicamente como represor (no permitir, no tocar, no hacer, discriminar, violentar), sino también haciendo énfasis en varias funciones y efectos que las de obstaculizar o prohibir las acciones (Foucault, 2014, p. 201).

La prescripción de "comportarse sexi con su marido" como señala el pastor, es una manera de direccionar la conducta sexual dentro del matrimonio. El cuerpo conyugal y educado le pertenece al matrimonio. En esta situación de régimen de familia monogámica, tanto el esposo como la esposa se encuentran impedidos de ir a buscar cualquier otra forma de placer adquirida dentro de la pareja legítima y legal (Foucault, 2003). Aunque la meta de las relaciones sexuales -profesada en la Iglesia evangélica- no es necesariamente la procreación, pues, juega un papel preponderante la idea de vincular la calidad de la relación conyugal, cohesión familiar con la intensidad del placer en una estructura monogámica, teniendo en consideración la prohibición de tener más de una esposa o esposo, sin negar la felicidad, el amor matrimonial y construcción permanente de un modelo de familia ideal cristiana.

La doctrina compartida en la Iglesia evangélica indígena descansa en el principio de una sola esposa y un solo esposo legítimo, sin admitir el dominio de los placeres fuera de la relación conyugal, aunque de acuerdo con las entrevistas no existe, al interior de la Iglesia, ningún tipo formación sobre las relaciones sexuales, ni existen lineamientos curriculares para el desarrollo de una educación sexual integral, esto, en parte, por los tabús presentados en la cultura indígena.

La parte legal es de poca importancia frente al matrimonio eclesiástico, no obstante, es imprescindible. La vida sexual de la pareja inicia no luego del matrimonio civil sino del de la Iglesia. Matrimonio y amor van juntos e inseparables. Al parecer, no existe una práctica habitual de matrimonios arreglados como solía ocurrir antaño en la cultura indígena kichwa; sin embargo, cuando el pastor "prohíbe" el "matrimonio desigual" puede parecer como un matrimonio arreglado, pero resignificado y acomodado dentro la iglesia evangélica. La prohibición se direcciona al matrimonio entre un evangélico y un católico.

De acuerdo con los dispositivos evangélicos, la vida sexual inicia solamente con la bendición oficial del pastor en la Iglesia, con una serie de ritualidades y en presencia de los conversos. Antes de una ceremonia pública y eclesiástica no es permitida la convivencia de los novios, porque es calificado como fornicación. Quien incurriera en esta falta, su matrimonio "ya no es normal", pues el castigo se ejecuta celebrando un matrimonio fuera de la Iglesia. En este sentido: "(…); toda su actividad sexual debe situarse dentro de la relación conyugal y el marido debe ser su compañero exclusivo" (Foucault, 2003, p. 93), aunque desde la predicación de los pastores la mujer, también, debe ser su compañera única y exclusiva. "En caso de adulterio, las sanciones son de orden privado, pero también de orden público" (Foucault, 2003, p. 93).

En caso de existir el adulterio, ya no tiene derecho y legitimidad de aparecer en las ceremonias públicas y religiosas, ni tomar espacios de poder como el de dirigir los coros o constituirse parte del cuerpo directivo de su Iglesia. Para que no se produzcan estas infracciones, la concientización y las preparaciones son permanentes mediante conferencias anuales, desarrollo de cultos, por los menos, dos o tres veces semanales, generalmente en las tardes o en las noches. Es constante el desplazamiento e imposición de reglas de una conducta que es la de una práctica sexual estrictamente conyugal (Foucault, 2003). El objetivo de las preparaciones es para que exista respeto en la pareja por propia voluntad, razón y sumisión a las reglas que se les ha impuesto. En realidad, el interés y el discurso

sobre la sexualidad no solo aparece en la iglesia sino también en la cultura indígena. Se expresa "abiertamente" mediante los relatos de la sexualidad en sentido de bromas, chistes, coplas, mitos y experiencias en los encuentros comunitarios, sociales, culturales y políticos.

Michel Foucault, al analizar el rol de los miembros de la pareja en la sociedad griega, considera que la mujer convive en términos de relaciones de poder. La mujer de la Grecia antigua está bajo el poder del hombre, debe darles hijos, su actividad sexual debe estar únicamente ligada a su marido y este debe ser su compañero exclusivo. Por su parte, al hombre solo se le prohíbe contraer matrimonio; es libre de tener una aventura, frecuentemente con prostitutas; puede ser amante de un muchacho, sin contar los esclavos de los que dispone, hombres o mujeres (Méndez, 2018). Por ejemplo, Aristóteles pensaba que a la mujer le faltaba algo. Era un "hombre incompleto". En la procreación de la mujer sería pasiva y receptora, mientras que el hombre sería activo y el que da (Gaarder, 1991). Lamentablemente, la opinión de Aristóteles respecto a la mujer no era favorable, idea que sigue vigente en la actualidad.

Foucault (2018), en su cuarto tomo de *La historia de la sexualidad*, analiza al matrimonio, como una invención muy importante del cristianismo respecto al sexo. El matrimonio aparece como una unidad entre lo moral y lo sexual. El concepto de matrimonio contiene la moralidad y sexualidad, un postulado fomentado, también, en la Iglesia evangélica mediante predicaciones prolongadas tanto en kichwa como en castellano. Para una construcción de sujetos en unidad entre lo moral y lo sexual, las citas bíblicas más empleadas en las predicaciones evangélicas son:

> Las escrituras indican que el placer sexual es un regalo que Dios otorga a las parejas casadas. Enseñan que él mismo creó dos géneros: macho y hembra, y que todo cuanto había creado llegó a ser muy bueno a su vista. (Génesis 1:27-31)

> Cuando unió en matrimonio a la primera pareja, les dijo que tendría que llegar a ser una sola carne. (Génesis 2:24)

"Tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres" (Foucault, 2014, p. 10). En el discurso evangélico, como sentencia divina, el matrimonio se constituye en una institución sagrada y única del disfrute de intimidad sexual "Regocíjate con la esposa de tu juventud. Que sus propios pechos te embriaguen a todo tiempo. Con su amor estés en un éxtasis constantemente" (Proverbios 5:18-19). Con el ojo de Foucault (2018), se puede decir que estos dispositivos del buen encauzamiento y dirección de conciencia, del alma y del cuerpo en las comunidades indígenas evangélicas, apuntaría a lograr la renuncia de la voluntad, lo que deriva en la paradoja de "desear lograr no desear"; es decir, buscar que el deseo propio se extinga para dar paso al deseo del otro, que en último término será el Dios, "Jehová", los dispositivos bíblicos a través de los pastores y diáconos.

Marcha contra el matrimonio civil del mismo sexo

Como antecedente, en Ecuador, la tarde del miércoles 12 de junio de 2019, el Pleno de la Corte Constitucional (CC) aprueba el matrimonio civil entre personas del mismo sexo. Esta resolución surge de dos consultas respecto a la posibilidad de aplicación en el contexto ecuatoriano de la Opinión Consultiva OC-24/17 de noviembre de 2017 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). Aquí establece los postulados favorables para la población LGBTI,[11] históricamente excluida y discriminada: lesbianas, gays, bisexuales, transexuales e intersexuales sin la necesidad de reformar la Constitución política.

11 El término LGBT se establece para los grupos de personas gays, lesbianas, bisexuales, travestis y transexuales. En el mundo, este nuevo movimiento LGBT nace el 28 de junio de 1960 con los eventos ocurridos en Nueva York, dando lugar al grupo Gay Libertion Front. Inicialmente, en Ecuador, el movimiento LGBT aparece en los años ochenta, incluyendo solo a los gays y travestis, pero luego se involucran otros grupos como los homosexuales y las lesbianas (Granja, 2010, p. 41).

El dictamen de la Corte Constitucional ecuatoriana generó una atmósfera densa (en contra y a favor), provocando voces detractoras y partidarias; por ejemplo, desde la Defensoría del Pueblo, Freddy Carrión Intriago, subrayó:

> Vivimos un avance histórico de los derechos humanos con la decisión de la Corte Constitucional de aprobar el matrimonio civil igualitario en el país, porque se reivindican las oportunidades de grupos vulnerables que han sido discriminados en su lucha permanente por la igualdad, la protección legal y la libre decisión.

Del mismo modo, la comunidad LGBTI y las organizaciones que defienden sus derechos expresaron su satisfacción, al considerar que el Ecuador está obligado a cumplir con las declaratorias de la Opinión Consultiva. Asimismo, la Constitución ecuatoriana de 2008 ya contempla la no discriminación por orientación sexual ni identidad de género, y abre un abanico de posibilidades, no solo para revertir la marginalidad de la población LGBTI, sino también para su incorporación en la construcción de una nueva forma de convivencia en la diferencia, como dispone el objetivo del Plan Nacional del Buen Vivir (RIDH, 2016).

No obstante, para Liliana Granja Sánchez (2010), si el buen vivir es un objetivo a alcanzar por parte del Estado para todas las personas, no basta solo con que exista una enunciación del mismo, sino que debe existir una planificación de desarrollo y distribución equitativa de los recursos para que el alcance de este objetivo sea efectivo (2010, p. 21). Respecto a los derechos que le asisten sobre el colectivo LGBTI, se puede continuar refiriendo, no obstante, que el punto central de este apartado es describir y analizar las voces contrarias a la aprobación del matrimonio del mismo sexo de la CC, particularmente en la posición de la población filial a la Organización de los Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIIECH), y el Concilio de Pastores Evangélicos Quichuas del Ecuador (COPAEQUE) (Illicachi, 2013).

Las iglesias evangélicas indígenas de Chimborazo y del país, concordantes con la católica, rechazan el matrimonio y las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, consideradas como prácticas antinaturales, inmorales, anormales, antibíblicas y antirreligiosas. "No hay cabida para el falso moralismo", señala uno de los entrevistados. Si se formulan las preguntas: ¿Qué temas motivan a instituciones religiosas a intervenir en debates públicos en el escenario de Chimborazo contemporáneo? ¿Qué temas construyen puentes de relación y concordancia entre los católicos y evangélicos? La respuesta es la aprobación del matrimonio del mismo sexo por la Corte Constitucional.

Para Daniel Jones y Ana Azparren (2009), con base en un estudio realizado en Argentina, la igualdad religiosa o, más bien, el reconocimiento legal igualitario a los distintos credos, ha sido motivo de organización y movilización para diversos sectores religiosos no católicos. Pero, además, la sexualidad es materia de legislación y políticas públicas; también ha sido un foco privilegiado de atención y posicionamiento de los grupos religiosos evangélicos, aunque este tema también es parte de la agenda de la Iglesia Católica. En el caso ecuatoriano, los indígenas evangélicos del Ecuador, mayoritariamente de Chimborazo y liderado por la COAPAEQUE, CONPOCIECH y FEINE, se movilizaron hacia Quito, el 25 de junio de 2019. La concentración se desarrolló en el Parque El Arbolito, para desplazarse luego hacia la Corte Constitucional y a la Asamblea Nacional. La plataforma central de los manifestantes fue exigir la revocatoria del matrimonio entre personas del mismo sexo, aprobada mediante sentencia en la Corte Constitucional el 12 de junio de 2019. Parte de esta plataforma de lucha solicitaron la destitución de Agustín Grijalva, Karla Andrade, Daniela Salazar y Ramiro Ávila, jueces que fallaron a favor de la unión civil entre personas del mismo sexo.

De manera similar, por las calles principales en Riobamba, con la organización de la Diócesis de Riobamba, marcharon ríos de personas el sábado 13 de julio de 2019 en contra del matrimonio civil igualitario aprobado por la Corte Constitucional ecuatoriana. En esa marcha, se

evidenciaron, gritos, susurros, altavoces, pancartas, mensajes y consignas como: "El matrimonio entre hombre y mujer regalo de Dios", "Por la familia tradicional, consulta popular". A esta manifestación, convocada por la Diócesis de Riobamba, asistieron las comunidades indígenas católicas, padres de familia y estudiantes de las unidades educativas católicas de Riobamba, catequistas y pastorales indígenas de las comunidades. Nuevamente, la petición de ambos grupos religiosos fue la nulidad de la sentencia de la Corte Constitucional y la destitución de los jueces. Son temas coincidentes en la lucha de ambos grupos religiosos, pero no aliados inesperados ni campos cohesionados. En este sentido, no solamente es una "guerra" de los grupos religiosos contra la estructura, también es un juego de relaciones de fuerza entre los grupos religiosos: ¿Cuál es la agrupación religiosa más fuerte y organizada? ¿Cuál es el grupo que convoca más personas? Si revisamos el mapa, son tensiones históricas, al menos en el contexto de Chimborazo.

Por su parte, la Corte Constitucional ecuatoriana, en su cuenta de Twitter defiende su disposición al señalar que votó propiciamente con base en "la luz de normas constitucionales favorables a la igualdad de la persona y que rechazan todo tipo de discriminación" y con base en "la Opinión Consultiva" de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Lo que se visualiza aquí es que la sexualidad y el matrimonio igualitario se constituyen en el objetivo discursivo disputado en las instituciones religiosas, legales, civiles, educativas y medios de comunicación, cuya bandera de lucha es reprimir el matrimonio igualitario. En este sentido, se puede decir que el cuerpo viene a ser un producto social, cultural y religioso. Las prácticas y discursos religiosos regulan y encauzan los cuerpos de los feligreses para evitar el desequilibrio sexual entre dos cuerpos del mismo sexo. En las marchas referidas, se observa la manera como la Iglesia católica y las evangélicas, ejercen el control sobre nuestro cuerpo y sexualidad. Retomando a Foucault, se puede decir que el poder produce discursos sobre el sexo y el cuerpo. Decide sobre cuál es el cuerpo correcto y cuál no; entre quienes deben hacer

las relaciones maritales y entre quienes no. Determina entre cuál es el cuerpo permitido y cuál no lo es, cuál es la práctica sexual aceptada o negada. Existe una relación explícita entre saber, poder y sexualidad. "El poder en Foucault siempre va a ser parte de las relaciones humanas, es eficaz y funciona activamente en la producción de saberes, de cuerpos, de deseos, de sujetos, de sexualidades, de sexo" (Sequeira, 2015, p. 134).

Lejos de afectar el poder, lo cierto es que los dos grupos religiosos no se someten pasivamente a los dictados por la Corte Constitucional, ponen en práctica acciones de resistencia y hasta llegarían, para ser más optimista, a ser un contrapoder que pone en duda o, al menos, devela las argucias y las fragilidades del poder. La aprobación constitucional no fue revocada, pero la resistencia se puso en evidencia. En Ecuador y en contextos más generales[12] se ha constatado una creciente participación de los grupos religiosos en las decisiones políticas de los países, en materia de los derechos reproductivos, de la sexualidad; respeto a las minorías sexuales y al matrimonio igualitario. Se pone en evidencia la tensión, confrontación y debate, no solamente sobre el cuerpo y el alma de las personas, sino entre los grupos religiosos y la esfera política. Las iglesias evangélicas en América Latina han ganado y están ganando significación en las decisiones estatales y políticas, fenómeno que invita y seduce a reflexionar desde la academia; debatir desde las investigaciones, ampliar las aportaciones y enfoques; en parte, esta es la motivación del presente trabajo. Pero también, develar las pretensiones y el funcionamiento de las relaciones de poder, de la dominación y discriminación.

Conclusión

El campo religioso evangélico indígena es un mundo de comportamientos, diálogos, encuentros y desencuentros. En este mundo de

12 Por ejemplo, el 25 de septiembre de 2019, el Congreso de Oaxaca, aprobó con 24 votos a favor y 12 en contra la despenalización del aborto antes de las doce semanas de gestación.

comportamientos al interior de las iglesias, se constata cómo los diferentes operadores de la dominación se apoyan unos en otros. Es decir, el protestantismo indígena en Chimborazo está siempre hablando de mil maneras desde sus hogares más moleculares y en la multitud kichwa. En este campo de disputa, una de las categorías analíticas que no está condenada al silencio es la sexualidad.

Las iglesias evangélicas de Chimborazo, mediante distintos eventos, fortalecen la cultura, revitalizan la lengua kichwa y resignifican los espacios rituales indígenas. La identidad kichwa sigue siendo reivindicada por las y los conversos indígenas, pero combinan equilibradamente tanto la identidad evangélica, cristiana como la cultural y étnica. Se trata de una reivindicación cambiante y contextual de la identidad cultural; es decir, se reivindican como evangélicos o como indígenas kichwas dependiendo del contexto social y político.

En las iglesias evangélicas no opera la "represión sexual"; más bien, la sexualidad se constituye en un objeto discursivo. La producción del discurso de la sexualidad actúa sobre los cuerpos y subjetividades. Como se manifestó, se expresa "abiertamente", a través de los relatos de la sexualidad en sentido de bromas, chistes, coplas, mitos y experiencias en los encuentros comunitarios, sociales, culturales y políticos; siempre y cuando implique una moral sexual, que tome en cuenta, además, el sometimiento a los códigos de la moral sexual evangélica. Por otro lado, el matrimonio igualitario, la homosexualidad, el aborto, el divorcio, son temas que van en contra de los preceptos de moral sexual evangélica, en contra de los principios bíblicos y que convocan a las marchas multitudinarias contra la estructura. Además, quienes ostentan el poder en las iglesias indígenas evangélicas son dueños de un carácter moral y son los que enseñan la verdad, la moral y la escritura (Lechuga, 2007).

Para finalizar, se puede señalar que la religión cumple funciones ambiguas y contradictorias; por una parte, puede ser empleada para el ejercicio del poder, para reproducir las desigualdades sociales, para ejercer la violencia simbólica. Por otra parte, es presentada como un instrumento

de liberación, de alianza con los subalternos que buscan la reivindicación y líneas de fuga frente al ejercicio de poder en modo de mallas.

Referencias bibliográficas

Camacho, M. (2007). *Cuerpos encerrados, cuerpos emancipados.* Abya-Yala.

Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo.* Paidós.

_____ (1992). *El discurso del poder.* Folios Ediciones.

_____ (1996). *La verdad y las formas jurídicas.* Editorial Gedisa.

_____(2005). *El orden del discurso.* Fabula Tusquets.

_____ (2007). *Sexualidad y poder (y otros textos).* Ediciones Folio.

_____ (2014). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber.* Siglo XXI

Jones, D., y Azparren, A. (2009). *Evangélicos, política y sexualidad: Intervenciones públicas de instituciones evangélicas sobre leyes de unión civil y educación sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.*

Gaarder, J. (2008). *El mundo de Sofía.* Siruela

Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces.* Ediciones Bellaterra

Illicachi, J. (2013). *Diálogos de catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo.* Abya-Yala.

Márquez, J. (2014). Michel Foucault y la contra-historia. En *Historia y Memoria* (pp. 211-243).

Méndez, A. (2018). *Michel Foucault: Historia de la sexualidad* (tres volúmenes). *Quórum Académico, 14*(1), 185-188.

Lechuga, G. (2007). *Foucault.* Universidad Autónoma Metropolitana.

Rodríguez, J. (2008). La confesión auricular. Origen y desarrollo histórico. *Gazeta de Antropología.*

Rodríguez, T. (2017). De los discursos biopolítico y necropolítico al discurso de subsistencia. *Revista Filosofía Universitaria* (pp. 147,152). Costa Rica.

Sequeira, P. (2015). Haciendo las preguntas correctas. Foucault, poder y sexualidad. *En Revista de Metodología de Ciencias Sociales, 31* (131-148). mayo-agosto.

Valenzuela, J. (2019). *Trazos de sangre y fuego. Bionecropolítica y juvenicidio en América Latina.* CALAS.

Veyne, P. (2015). *Foucault. Pensamiento y vida.* Paidós.

Weber, M. (2009). *Sociología del poder. Los tipos de dominación.* Alianza Editorial.

SEGUNDA PARTE

DOCUMENTOS

Lo que hemos aprendido. Principios de verdad y reconciliación El legado. Reconciliación

Comisión de Canadá para la Verdad y la Reconciliación (2015)[1]

El legado

El cierre de las escuelas no puso fin a la historia de las escuelas residenciales. Su legado continúa hasta la actualidad y se refleja en las importantes disparidades en la educación, los ingresos y la salud entre los indígenas y otros canadienses; estas diferencias condenan a muchos aborígenes a vidas más cortas, más pobres y más problemáticas. El legado también se refleja en el intenso racismo y la discriminación sistémica que experimentan regularmente los indígenas en este país. Más de un siglo de genocidio cultural ha dejado a la mayoría de los idiomas aborígenes al borde de la extinción. La aprensión desproporcionada de los niños aborígenes por parte de los organismos de bienestar infantil y el aislamiento y la victimización desproporcionados de los indígenas forman parte del legado de la forma en que los niños aborígenes fueron tratados en las escuelas residenciales.

Muchos estudiantes experimentaron muchos daños en las escuelas residenciales. Al estar separados de sus padres, crecieron sin conocer

1 Traducido de: Truth and Reconciliation Commission of Canada (2015). What we have learned: Principles of truth and reconciliation. The legacy (pp. 103-112). Reconciliation (pp. 113-126). El documento completo está disponible en inglés en www.trc.ca

el respeto ni el afecto. Un sistema escolar que burlaba y reprimía las culturas y tradiciones de sus familias destruyó el sentido de autoestima y apego de las propias familias. Los maestros mal calificados que trabajan con un currículo irrelevante los desmotivaban y hacían sentir como un fracaso. Los niños que han sido intimidados y abusados física o sexualmente llevan una carga de vergüenza e ira por el resto de sus vidas. Al estar abrumados por este legado, muchos niños sucumbieron a la desesperación y la depresión, y muchos murieron a causa del alcohol y las drogas.[2] Las familias se destruyeron y generaciones de niños se perdieron a causa del bienestar infantil.

Los sobrevivientes no son los únicos cuyas vidas han sido marcadas por las escuelas residenciales. El legado también ha afectado profundamente a las parejas de los sobrevivientes, sus hijos, sus nietos, sus familias y sus comunidades. Los niños que fueron abusados en las escuelas en ocasiones abusaban a otros. Algunos estudiantes desarrollaron adicciones como una forma para enfrentar la situación. Los estudiantes que fueron tratados y castigados como prisioneros en las escuelas en ocasiones se convirtieron en prisioneros reales.

La Comisión reconoce que estos impactos no pueden atribuirse únicamente a la escolarización en residencias. Pero son claramente atribuibles a las políticas aborígenes del gobierno federal durante los últimos 150 años. La escolarización residencial, que trata de ayudar y rehacer a cada nueva generación de niños indígenas, es a la vez clave en esas políticas. Las creencias y actitudes que se utilizaron para justificar el establecimiento de escuelas residenciales no son cosas del pasado: continúan incentivando a la política oficial indígena hoy en día. La reconciliación requerirá más que disculpas. Nos obliga a reconocer las formas en que el legado de las escuelas residenciales sigue desfigurando la vida canadiense y a abandonar las políticas y enfoques que actualmente sirven para extender ese legado perjudicial.

2 Para ver un ejemplo de un estudiante que comenzó a beber mientras estaba en la escuela, consulte: Nabigon, *Hollow Tree*, 5.

La Comisión reconoce que estos impactos no pueden atribuirse únicamente a la escolarización en residencias. Pero son claramente atribuibles a las políticas aborígenes del gobierno federal durante los últimos 150 años. La escolarización residencial, que trata de ayudar y rehacer a cada nueva generación de niños indígenas, es a la vez clave en esas políticas. Las creencias y actitudes que se utilizaron para justificar el establecimiento de escuelas residenciales no son cosas del pasado: continúan incentivando a la política oficial indígena hoy en día. La reconciliación requerirá más que disculpas. Nos obliga a reconocer las formas en que el legado de las escuelas residenciales sigue desfigurando la vida canadiense y a abandonar las políticas y enfoques que actualmente sirven para extender ese legado perjudicial.

Bienestar infantil

El gobierno federal y las iglesias creían que la crianza, el idioma y la cultura indígena eran perjudiciales para los niños aborígenes. En consecuencia, un objetivo primordial de las escuelas residenciales era separar a los niños aborígenes de sus padres y comunidades, a fin de "civilizarlos" y cristianizarlos. Durante generaciones, los niños fueron separados de sus familias. Las escuelas fueron en muchos aspectos más un sistema de bienestar infantil que uno educativo. Una encuesta realizada en 1953 sugirió que de los 10 112 estudiantes que se encontraban en escuelas residenciales, 4313 eran huérfanos.[3] A partir de 1940, las escuelas residenciales sirvieron cada vez más como orfanatos e instalaciones de bienestar infantil. En 1960, el gobierno federal estimó que el 50 % de los niños en las escuelas residenciales estaban allí por razones de bienestar infantil.[4]

3 TRC, NRA, INAC–Sector de Resolución-IRS Colección de Archivos Históricos – Ottawa, _le 6-21-1, volumen 2 (Ctrl #27-6), H. M. Jones a Viceministro, 13 de diciembre de 1956. [NCA-001989-0001]

4 Para un debate que abarque tanto el bienestar infantil como los internados en el contexto de la colonización de los pueblos aborígenes, véase: McKenzie y Hudson, "Native Children".

Las escuelas tenían por objetivo romper el vínculo entre los niños aborígenes y sus padres, y lo hicieron muy bien. A los niños expuestos a una disciplina estricta y regimentada en las escuelas a veces les resultaba difícil llegar a ser padres amorosos. La madre de Genine Paul-Dimitracopoulos estuvo en la escuela residencial Shubenacadie de Nueva Escocia a una edad muy temprana, y ella le dijo a la Comisión que esto la ayudó a entender "cómo crecíamos porque mi mamá nunca realmente nos mostró amor cuando éramos niños. Cuando algo me dolía o yo lloraba, ella nunca estaba allí para consolarme o abrazarme. Si me dolía algo ella nunca me daba un abrazo ni me decía que todo estaría bien. No entendí por qué"[5] Alma Scott, de Winnipeg, le dijo a la comisión que "como resultado directo de esas escuelas residenciales, yo fui una madre disfuncional… Pasé años de mi vida metida en una adicción para no sentir ninguna emoción, así que me adormecí con drogas y alcohol… Así es cómo crie a mis hijos, eso es lo que vieron mis hijos".[6]

La jefa de Old Crow, Norma Kassi dijo en el Evento Nacional del Norte de la TRC en Inuvik en 2011: "las escuelas residenciales están cerradas, pero las casas de acogida todavía existen y nuestros niños todavía están ahí".[7] A partir de 1960, el cierre de las escuelas residenciales estuvo acompañado por el comienzo de lo que se ha conocido como la "Scoop de los años sesenta", la captura en gran escala de niños indígenas por parte de las autoridades de bienestar infantil.

Las agencias de bienestar infantil de toda Canadá tomaron a miles de niños indígenas de sus familias y comunidades y los colocaron en

5 TRC, AVS, Genine Paul-Dimitracopoulos, Declaración a la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Halifax, Nueva Escocia, 27 de octubre de 2011, Declaración número: 2011-286

6 TRC, AVS, Alma Mann Scott, Declaración a la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 17 de junio de 2010, Declaración número: 02-MB16JU10-016.

7 TRC, AVS, Norma Kassi, Declaración a la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Inuvik, Territorios del Noroeste, 29 June 2011, Número de declaración: NNE203.

hogares no aborígenes, sin tomar en cuenta la necesidad de preservar su cultura e identidad. Los niños fueron llevados a hogares en diferentes partes del país, en los Estados Unidos, e incluso en el extranjero. Esta práctica se extendió hasta por lo menos mediados o finales de los 80.[8]

En 1980, el 4,6 % de todos los niños de las primeras naciones estaban en hogares; comparado con la población general de 0,96 %.[9] Desde entonces la situación ha cambiado poco: un estudio de Statistics Canada de 2011 encontró que 14 225 o el 3,6 % de todos los niños de las primeras naciones de 14 años o menos estaban en hogares de acogida, en comparación con 15 345 o el 0,3 % de los niños no indígenas.[10] Los efectos perjudiciales de la experiencia de la escuela residencial, combinados con las actitudes perjudiciales hacia la crianza de los hijos aborígenes y la tendencia a observar la pobreza indígena como síntoma de negligencia, contribuyeron a esas tasas de aprensión de los niños, muy desproporcionadas entre los aborígenes.

Como ocurrió hace 100 años, los niños indígenas están siendo separados de sus familias y comunidades y están bajo el cuidado de los organismos. Al igual que las escuelas, las agencias indígenas de bienestar infantil cuentan con poco financiamiento y las ayudas son a menudo inadecuadas e inseguras. El sistema de bienestar infantil es el sistema escolar residencial de nuestros días.

Educación

El sistema de escuelas residenciales falló como sistema educativo, pues quienes administraron el sistema y muchos de sus maestros asumieron que los niños indígenas solo estaban aptos para recibir una educación básica o profesional rudimentaria. Por ejemplo, el manual

8 Comisión Real de los Pueblos Aborígenes, citado en Sinha y Kozlowski, "Structure of Aboriginal Child Welfare in Canada", 4, http://ir.lib.uwo.ca/iipj/vol4/iss2/2
9 Johnston, *Native Children*, 57.
10 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Los Aborígenes en Canadá*, 19.

del personal de la escuela presbiteriana de Kenora en 1940 llegó a la conclusión de que, al salir de la escuela, la mayoría de los estudiantes "regresarían a las reservas indígenas a las que pertenecían". Solo se esperaba que "una proporción muy pequeña de nuestra matrícula total" acudiera a la escuela secundaria. Dado este futuro, se aconsejó a los miembros del personal que "la mejor preparación que podemos darles es enseñarles el modo de vida cristiano".[11] El enfoque en la educación primaria y la formación religiosa equivalía a una profecía autocumplida. La mayoría de los estudiantes abandonaron las escuelas residenciales sin ninguna preparación para tener éxito en la economía de mercado o para realizar actividades más tradicionales como la caza y la pesca.

Uno de los legados más devastadores y de mayor alcance de las escuelas residenciales ha sido su impacto en el éxito educativo y económico de los indígenas. La falta de modelos de conducta y mentores, la insuficiencia de fondos para las escuelas, la falta de maestros y la falla de los planes de estudio enseñados en un idioma extranjero contribuyeron al fracaso. La comisión ha escuchado muchos ejemplos de estudiantes que asistieron a la escuela residencial por ocho años o más, pero que terminaron solamente con el conocimiento del tercer grado, y a veces sin ni siquiera saber leer. Según informes anuales de asuntos indígenas, a principios de 1960 solo la mitad de la matrícula de cada año llegó al sexto grado.[12]

11 TRC, NRA, Archivos de la Iglesia Presbiteriana en Canadá, Toronto, en el archivo de Tyler Bjornson, 'Investigación Presbiteriana', "Presbyterian Indian Residential School Staff Handbook", 1. [IRC-041206]

12 Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1942, 154; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1943, 168; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1944, 177; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1945, 190; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1944, 177; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1945, 190; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1946, 231; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1947, 236; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1948, 234; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1949, 215; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1950, 86-87;

Los pobres logros educativos han conducido al desempleo, la pobreza, la vivienda deficiente, el abuso de sustancias, la violencia familiar, y la mala salud que muchos antiguos estudiantes de las escuelas han sufrido como adultos. El fracaso gubernamental para satisfacer las necesidades educativas de los niños indígenas continúa hasta la actualidad. La financiación del Gobierno es insuficiente y está distribuida de manera desigual. Las tasas de rendimiento educativo siguen siendo pobres, y aunque las tasas de graduación de la escuela secundaria para todos los indígenas han mejorado desde el cierre de las escuelas, aún hay diferencias que se pueden considerar en comparación con la población no indígena. Por ejemplo, según el censo de 2011, el 29 % de los aborígenes en edad de trabajar no se había graduado de la escuela secundaria, en comparación con solo el 12 % de sus homólogos no indígenas.[13]

Los hijos de los sobrevivientes han contado con un menor nivel de educación que ha limitado significativamente su empleo y su potencial de ganancia, al igual que lo ocurrido con sus padres. Los indígenas tienen menores ingresos, tienen más probabilidades de experimentar desempleo y tienen más probabilidades de cobrar seguros de empleo y prestaciones de asistencia social.[14] Estas estadísticas son ciertas para

---

Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1951, 34-35; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1952 74-75; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1953, 82-83; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1954, 88-89; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1955, 78-79; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1956, 76-77; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1956-57, 88-89; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1958, 91; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1959, 94; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1960, 94; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1961, 102; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1962, 73; Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, 1963, 62.

13 Canadá, Estadísticas de Canadá, *2011 Encuesta Nacional de Hogares Demografía Aborigen*, https://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1376329205785/1376329233875

14 Comisión Canadiense de Derechos Humanos, *Informe sobre los Derechos de Igualdad*, 3, 12, 32.

todos los grupos aborígenes. Por ejemplo, la tasa de desempleo de las personas que viven en las reservas fue del 60 % en el 2006.[15] En el 2009, la tasa de desempleo de los Métis para las personas de veinticinco a cincuenta y cuatro años fue de 9,4 %, mientras que la tasa no indígena fue del 7,0 %.[16] En el 2006, la tasa de desempleo Inuit fue del 19 %.[17]

Los indígenas también tienen ingresos muy por debajo de sus homólogos no aborígenes. El ingreso medio de los indígenas en el 2006 fue un 30 % inferior al ingreso medio de los trabajadores no indígenas.[18] La diferencia se reduce cuando los aborígenes obtienen un título universitario, lo que ocurre en una proporción mucho menor.[19] La tasa de pobreza de los niños indígenas también es muy alta 40 %, comparado con 17 % para todos los niños en Canadá.[20] La brecha de ingresos es generalizada: los canadienses no aborígenes ganan más que los trabajadores indígenas, independientemente de si trabajan en reservas o fuera de reservas, o en lugares urbanos, rurales o remotos.[21] La pobreza y los problemas sociales que afectan a muchas comunidades indígenas pueden atribuirse a las insuficiencias de las escuelas residenciales. Por lo que superar este legado requerirá un sistema de educación indígena que satisfaga las necesidades de los estudiantes aborígenes y respete a los padres, las familias y las culturas aborígenes.

Idioma y cultura

En un estudio donde se analizó el impacto de las escuelas residenciales, la Asamblea de las primeras naciones señaló en 1994 que el

15 Sharpe et al. *El efecto de Aumentar el Nivel Educativo de los Aborígenes*, vii.
16 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Personas Aborígenes que viven fuera de las reservas*, 15.
17 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Tabla del Censo Inuit: 89-636-x*, http://www.statcan.gc.ca/pub/89-636-x/89-636-x2008001-eng
18 Wilson y MacDonald, *Income Gap*, 8.
19 Wilson y MacDonald, *Income Gap*, 4.
20 MacDonald y Wilson, *Poverty or Prosperity*, 6.
21 Wilson y MacDonald, *Income Gap*, 14.

lenguaje es necesario para definir y mantener la visión del mundo. Por esta razón, algunos ancianos de la primera nación dirán que conocer o aprender el idioma nativo es básico para cualquier entendimiento profundo de una forma de vida de la primera nación, para ser una persona de la primera nación. Para ellos, un mundo de la primera nación no es posible sin su propio idioma. Para ellos, el impacto de que una escuela residencial silencie su idioma es equivalente a que una escuela residencial silencie su mundo.[22]

Las escuelas residenciales fueron un intento sistemático y patrocinado por el Gobierno para destruir las culturas y los idiomas aborígenes y asimilar a los pueblos indígenas, de modo que ya no existieran como pueblos. El inglés, y en menor grado el francés, eran los únicos idiomas de instrucción permitidos en la mayoría de las escuelas residenciales.

Los estudiantes fueron castigados —a menudo severamente— por hablar sus propios idiomas. Michael Sillett, exestudiante de la escuela residencial North West River en Terranova y Labrador, dijo a la Comisión:

> No se permitía a los niños de la residencia hablar su lengua materna. Recuerdo varias veces cuando golpeaban a otros niños o les lavaban la boca por hablar su lengua materna; aunque fuese Inuktitut o Innuaimun. Los residentes eran amonestados por ser nativos.[23]

En 1970, los estudiantes en las escuelas en el noroeste de Ontario no se les permitió hablar su idioma si estaban en presencia de un miembro del personal que no pudiera entender ese idioma.[24] Conrad Burns, cuyo padre asistió a la escuela Prince Albert, nombró esta política como

22 Asamblea de las Primeras Naciones, *Breaking the Silence*, 25-26.

23 TRC, AVS, Michael Sillett, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Halifax, Nueva Escocia, 27 de octubre de 2011, Declaración número: 2011-2870.

24 TRC, NRA, INAC-Sector de Resolución-Colección de Archivos Históricos del IRS-Ottawa, archivo 81/25-1 (Ctrl#240-13), R. Morris a los Jefes, Área Petahbun [Pehtabun], 9 de febrero de 1979, 2–3. [NCA-001721]

un "genocidio cultural. Las personas eran golpeadas por hablar su idioma, y porque... siguieron sus propios caminos".[25]

Al menospreciar la cultura aborigen, las escuelas creaban una brecha entre los niños y sus padres. Mary Courchene recordó que en 1940 en la escuela Fort Alexander en Manitoba, le enseñaron que:

> Mi gente no era buena. Esto es lo que nos decían todos los días: Sepan. Sus antepasados no son buenos. ¿saben lo que sus antepasados y sus padres suelen hacer? Suelen adorar a los árboles y a los animales.

Se avergonzó tanto de ser aborigen que cuando se fue a casa un verano y miró a sus padres, llegó a la conclusión de que los odiaba. Simplemente odiaba a mis padres. No porque pensara que me abandonaron; odiaba sus caras marrones. Los odiaba porque eran indios. Así que miré a mi padre y lo desafié y le dije, "a partir de ahora solo hablamos inglés en esta casa".

Los ojos de su padre se llenaron de lágrimas. Luego miró a su madre y dijo, en Ojibway, "Supongo que nunca hablaremos de nuevo con esta niña. No la conozco".[26] En otros casos, sobre la base de sus experiencias en la escuela residencial, los padres decidieron hablar solamente inglés frente a sus hijos.[27]

Los daños afectaron a las generaciones futuras, ya que los antiguos estudiantes eran incapaces de enseñar a sus propios hijos lenguas aborígenes y formas culturales. Como resultado, muchos de los casi noventa idiomas aborígenes que sobreviven en el Canadá están bajo grave amenaza de extinción. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la

---

25 TRC, AVS, Conrad Burns, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Regina, Saskatchewan, 17 de enero de 2012, Declaración número: SP036

26 TRC, AVS, Mary Courchene, Declaración a la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Pine Creek Primera Nación, Manitoba, 28 de noviembre de 2011, Declaración número: 2011-2515.

27 Brass, *I walk in two worlds*, 13.

Ciencia y la Cultura (UNESCO) considera que el 70 % de los lenguajes aborígenes en Canadá se encuentran en peligro de extinción.[28]

En el censo de 2011, el 14,5 % de la población indígena informó de que su primer idioma aprendido era un idioma aborigen.[29] En el censo anterior de 2006, el 18 % de los que se identificaron como aborígenes habían informado de que su primer idioma era aborigen, y una década antes, en el censo de 1996, la cifra era de 26 %. Sin embargo, hay variaciones entre los pueblos indígenas. Casi dos tercios de los Inuit hablan su lengua indígena, en comparación con el 22,4 % de los pueblos de las primeras naciones y solo 2,5 % de los Métis.[30] Si la preservación de los idiomas indígenas no se convierte en una prioridad tanto para los gobiernos como para las comunidades aborígenes, entonces lo que las escuelas residenciales no lograron se logrará a través de un proceso de abandono sistemático.

Salud

Las escuelas residenciales pusieron en peligro la salud y el bienestar de los niños. Muchos estudiantes sucumbieron a enfermedades infecciosas, en particular la tuberculosis, a tasas muy superiores a las de los niños no aborígenes.[31] Los niños que habían sido mal alimentados y criados en las condiciones insalubres que caracterizaban a la mayoría de

---

28 Según la UNCESO, el 36 % de las lenguas aborígenes de Canadá están en riesgo, el 18 % están en peligro grave, y el 16% en peligro definitivo. Las lenguas restantes son todas vulnerables. Moseley y Nicolas, *Atlas of the World's Languages*, 117

29 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Pueblos Aborígenes y Lengua Indígena*, http://www12.statcan.gc.ca/nhsenm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011003 1-eng.cfm

30 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Pueblos Aborígenes y Lengua Indígena*, http://www12.statcan.gc.ca/nhsenm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011003 1-eng.cfm; Canadá, Estadísticas de Canadá, *Población que declara una identidad Aborigen*, http://www.statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/l01/cst01/demo38a-esp.htm; Canadá, Estadísticas de Canadá, Lenguas aborígenes en Canadá, http://www.statcan.gc.ca/pub/11-008-x/2007001/9628-eng.htm

31 Biblioteca y Archivos de Canadá, RG10, volumen 3957, _le 140754-1, P. H. Bryce a F. Pedley, 5 de noviembre 1909.

las escuelas residenciales eran susceptibles a un sinfín de problemas de salud en la adultez. Muchos más tarde sucumbirían a la tuberculosis que contrajeron en las escuelas.[32]

El abuso sexual y físico, así como la separación de las familias y comunidades, causó un trauma para muchos otros estudiantes. Katherine Copenace, quien asistió a la escuela católica romana de Kenora, dijo a la Comisión acerca de sus luchas: “cuando crecí, empecé a tener pensamientos suicidas, y le hacía daño a mi cuerpo. Yo solía cortar mis brazos, perforar mis brazos, mi cuerpo y consumía alcohol”.[33]

En muchos casos, los antiguos estudiantes no podían encontrar alternativas a la autodestrucción.[34] Los efectos de este trauma se transmitieron a menudo a los hijos de los sobrevivientes de escuelas residenciales y a veces a sus nietos.

Al informar sobre la salud de las Primeras Naciones en 1905, el Director Médico de Asuntos indígenas, Dr. Peter Bryce, escribió que “la tasa de mortalidad es totalmente anormal, ascendió de 34-70 por 1000”.[35] 110 años después, sigue habiendo algunas interrogantes en los resultados sanitarios entre los canadienses aborígenes y los no aborígenes. Por ejemplo:

- Las tasas de mortalidad infantil de los niños de las primeras naciones y los Inuit oscilan entre 1,7 y 4 veces más que la tasa no aborigen.[36]
- De 2004 a 2008, la “tasa de mortalidad específica por edad” en los hogares de los Inuit fue de 188,0 muertes por 100 000 personas-

32 Para conocer las tasas de mortalidad por tuberculosis en los indígenas y no indígenas en Canadá, véase: Wheritt, *Miracle of the Empty Beds*, 251-253.

33 TRC, AVS, Katherine Copenace, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 16 de junio de 2010, Declaración número: 02-MB-16JU10-129.

34 Taylor, “Grollier Meeting Emotional”, 23 de enero 1998, http://www.nnsl.com/frames/newspapers/1998-01/jan23 98grol.html

35 Canadá, *Informe Anual del Departamento de Asuntos Indígenas*, *1905*, 278.

36 Smylie, “Review of Aboriginal Infant Mortality Rates,” 147.

años, en comparación con solo 35,3 muertes por cada 100 000 en el resto de Canadá.[37]

- Las personas de las primeras naciones de cuarenta y cinco años y más tienen casi el doble de la tasa de diabetes que la población no aborigen.[38]
- Las personas de las primeras naciones tenían seis veces más probabilidades que la población general de sufrir muertes relacionadas con el alcohol, y más de tres veces más probabilidades de sufrir muertes inducidas por las drogas.[39]

La tasa general de suicidio entre las comunidades de las primeras naciones es aproximadamente el doble de la población total canadiense. Para los Inuit, la tasa sigue siendo más alta: seis a once veces la tasa para la población general. Los jóvenes aborígenes entre diez y veintinueve años que viven en reservas tienen entre cinco y seis veces más probabilidades de morir por suicidio que los jóvenes no aborígenes.[40]

Las disparidades de salud de tal magnitud tienen una raíz social, y son pruebas evidentes de las políticas federales que separaron a los aborígenes de sus tierras y medios de vida tradicionales, confinándolos a viviendas pequeñas e inadecuadas en reservas que carecían de los servicios sanitarios básicos. Las escuelas residenciales reclutaron a estudiantes de estas comunidades, y fue a estas comunidades donde los estudiantes regresaron con una salud aún más debilitada.

---

37 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Tasas de Mortalidad entre Niños y Adolescentes*, http://www.statcan.gc.ca/pub/82-003-x/2012003/article/11695-eng.htm

38 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Indicadores de salud de los pueblos de las Primeras Naciones*, http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/130129/dq130129b-eng.htm

39 Centro de las Primeras Naciones, Encuesta Regional de Salud de las Primeras Naciones, 114.

40 Kirmayer et al., *Suicide Among Aboriginal People*, xv, 22.

Justicia

Las escuelas residenciales causaron muchas injusticias en los aborígenes. Los indígenas se vieron obligados, a menudo bajo presión de la policía, a entregar a sus hijos a las escuelas. Los niños fueron llevados lejos de sus comunidades para vivir en instituciones aterradoras, donde se sentían como prisioneros. Los niños que asistían a escuelas residenciales a menudo eran tratados como si fueran delincuentes y, sin embargo, eran los que corrían el riesgo de ser abusados física y sexualmente.

El sistema jurídico canadiense no fue justo con los sobrevivientes que fueron abusados. Cuando, a finales de 1980, ese sistema finalmente comenzó a responder al abuso, lo hizo de manera inadecuada y de una manera que a menudo revictimizaba a los sobrevivientes. La comisión ha podido identificar menos de cincuenta condenas derivadas de abusos en las escuelas residenciales. Esta es una pequeña fracción de los más de 38 000 reclamos de abuso físico y sexual que fueron sometidos al proceso de adjudicación independiente establecido para evaluar y compensar los reclamos de abuso escolar residencial.[41]

En muchos sentidos, la experiencia de las escuelas residenciales se basaba en el aislamiento excesivo de los aborígenes, que continúa hasta la fecha. Para Daniel Andre, el camino de Grollier Hall en Inuvik en los Territorios del Noroeste lo llevó inevitablemente a la cárcel.

Sabía que necesitaba ayuda para superar lo que me pasó en la escuela residencial. Todas las partes que visité, todo lo que hice, todos los trabajos que tenía, todas las ciudades en las que vivía, todas las personas que conocí me recordaban a la escuela residencial, y de haber sido hu-

41 Canadá, Secretaría de Adjudicación de Colegios Residenciales Indígenas, Estadísticas de la Secretaría de Adjudicación, http://iap-pei.ca/information/stats-eng.php (consultado el 20 de febrero de 2015). A finales de 2014, había concedido 2 690 millones de dólares en indemnizaciones por abusos sexuales y físicos en el marco del Proceso de Evaluación Independiente establecido por el Acuerdo de Establecimiento de Colegios Residenciales Indígena.

millado, golpeado, y ridiculizado, y de escuchar en mi mente que era un pedazo de basura, y que no era lo suficientemente bueno, yo era, como un perro… Así que, una de las cosas más espantosas para mí de haber estado en la cárcel era la de ser humillado frente a todos y que se rieran de mí, pues así eran. Y muchos de ellos sobreviven por la ley del más fuerte. Si muestras debilidad se burlarán más de ti y… tuve que sobrevivir. Tenía que ser lo suficientemente fuerte como para sobrevivir. Tenía que hacerlo, tenía que construir un sistema en el que me convirtiera en un imbécil. Me convertí en una mala persona. Me convertí en un gilipollas. Pero sobreviví y aprendí todas esas cosas para sobrevivir.[42]

La historia de Andre era muy común. Muchos ex estudiantes sucumbieron a las adicciones y se encontraron entre el desproporcionado número de aborígenes que han entrado en conflicto con la ley.

Una vez que las personas indígenas son arrestadas, procesadas y condenadas, son más probables a ser condenadas a prisión que las personas no aborígenes. En 1995-96, los aborígenes constituían el 16 % de todos los condenados a prisión preventiva. Para 2011-12, ese número había aumentado en un 28 % en todas las admisiones a la custodia sentenciada, aunque los aborígenes constituyen solo el 4 % de la población adulta canadiense.[43] El exceso de encarcelación de las mujeres es aún más desproporcionado: en 2011-12, el 43 % de las admisiones de las mujeres a la custodia eran aborígenes.[44] Las jóvenes indígenas constitu-

42 TRC, AVS, Daniel Andre, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Whitehorse, Yukon, 23 de mayo de 2011, Declaración número: 2011-0202.

43 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Servicios Penitenciarios para Adultos en Canadá, 1995-1996*, http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/85-002-x1997004-eng.pdf; Canadá, Estadísticas de Canadá, *Servicios Penitenciarios para Adultos en Canadá*, 2011–2012, http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2014001/article/11918-eng.htm#a5.

44 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Servicios Penitenciarios para Adultos en Canadá*, 2011–2012, http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2014001/article/11918-eng.htm#a5

yen el 49 % de los jóvenes admitidos a la custodia, y los jóvenes indígenas representan el 36 % de los admitidos a la custodia.[45]

Existe otra relación entre el abuso de sustancias que ha afectado a muchos sobrevivientes de escuelas residenciales y el aislamiento excesivo de los aborígenes. Diferentes estudios de Canadá y Estados Unidos sugieren que entre el 15 % y el 20 % de los presos presentan un trastorno de espectro alcohólico fetal (FASO por sus siglas en inglés).[46] Esta es una lesión cerebral permanente causada cuando el consumo de alcohol de una mujer durante el embarazo afecta a su feto. Las discapacidades asociadas con FASO incluyen deficiencias en la memoria, problemas de consciencia, razonamiento abstracto, y mal funcionamiento adaptativo.[47] Un estudio canadiense reciente encontró que los delincuentes con FASO tienen tasas mucho más altas de participación criminal que los que no tenían FASO, incluyendo más condenas juveniles y adultas.[48] El diagnóstico de FASO puede ser un proceso largo y costoso, y la falta de un diagnóstico confirmado puede dar lugar al encarcelamiento injusto de los aborígenes que viven con una discapacidad. De esta manera, los traumas de la escuela residencial se transmiten de una generación a otra.[49]

45 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Servicios Penitenciarios para Jóvenes en Canadá*, 2011–2012, http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2014001/article/11917-eng.htm#a5; Canadá, Departamento de Justicia, Investigación sobre justicia juvenil, *One-Day Snapshot,* 3. Estas cifras no incluyen a Saskatchewan, que tiene una alto índice de encarcelamiento de jóvenes aborígenes.

46 Canadá, Agencia de Salud Pública de Canadá, *Trastorno del Espectro Alcohólico Fetal* (TEAF), http://www.phac-aspc.gc.ca/hp-ps/dca-dea/prog-ini/fasd-etcaf/index-eng.php; Ospina y Dennet, *Revisión sobre la prevalencia de trastornos del espectro alcohólico fetal*, iii.

47 Canadá, Seguridad Pública de Canadá, *Trastorno del Espectro Alcohólico Fetal*, 5, http://www.publicsafety.gc.ca/cnt/rsrcs/pblctns/ftl-lchl-spctrm/ftl-lchl-spctrm-eng.pdf

48 Canadá, Servicio Correccional de Canadá, *Trastorno del Espectro Alcohólico Fetal* (TEAF), iv, http://www.publicsafety.gc.ca/lbrr/archives/cn21451-eng.pdf

49 Un estudio realizado para la Fundación de Curación Aborigen estableció vínculos entre el trauma intergeneracional de los internados, las adicciones al alcohol y la prevalencia del TEAF en las comunidades aborígenes. Tait, *Síndrome de Alcoholismo Fetal.*

Además de ser más propensos a participar como delincuentes en el sistema de justicia, los aborígenes tienen un 58% más de probabilidades que los no aborígenes de ser víctimas de delitos.[50] Las mujeres aborígenes informan ser víctimas de delitos violentos a un ritmo casi tres veces superior al de las mujeres no aborígenes. El 13 % de las mujeres aborígenes informaron haber sido víctimas de delitos violentos en el 2009.[51]

El aspecto más inquietante de esta victimización es el extraordinario número de mujeres y niñas aborígenes que han sido asesinadas o que han desaparecido. Un informe de la Policía Montada de Canadá de 2014 reveló que entre 1980 y 2012, 1017 mujeres y niñas aborígenes murieron y 164 desaparecieron. De estos, 225 casos siguen sin resolverse.[52]

Canadá ha reconocido algunos aspectos del legado y los daños actuales de las escuelas residenciales. El Tribunal Supremo ha reconocido que el legado de las escuelas residenciales debe ser tomado en cuenta cuando se dictan sentencias a los delincuentes indígenas. Aunque estas han sido medidas importantes, no han sido suficientes para abordar el encarcelamiento desproporcionado de los aborígenes, que sigue creciendo en parte debido a la falta de financiación y apoyo adecuados para alternativas culturalmente apropiadas al encarcelamiento. Ha habido un aumento de los organismos de bienestar infantil aborígenes, pero la aprensión desproporcionada de los niños indígenas también sigue creciendo, en parte debido a la falta de financiación adecuada para recibir apoyo culturalmente apropiado que permita a los niños permanecer en condiciones de seguridad dentro de sus propias familias.

50 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Victimización violenta de los Aborígenes*, http://wgc.ca/pub/85-002-x/2011001/article/11412-eng.pdf

51 Canadá, Estadísticas de Canadá, *Victimización violenta de Mujeres Aborígenes*, http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2011001/article/11439-eng.pdf

52 Real Policía Montada de Canadá, *Mujeres Aborígenes Desaparecidas y Asesinadas*, 3, http://www.rcmp-grc.gc.ca/pubs/mmaw-faapd-eng.pdf

Comisión de la verdad y reconciliación

Muchos de los daños individuales y colectivos aún no han sido reparados, incluso después del acuerdo negociado fuera de los tribunales de litigio en las escuelas residenciales en 2006, y de la disculpa de Canadá en 2008. De hecho, algunos de los daños causados por las escuelas residenciales a las familias, idiomas, educación y salud pueden perpetuarse e incluso agravarse como resultado de las políticas gubernamentales actuales. Las nuevas políticas pueden basarse en una falta de comprensión a los aborígenes, similar a la que motivó inicialmente a la creación de las escuelas. Por ejemplo, las políticas de bienestar y salud del niño pueden no tener en cuenta la importancia de la comunidad en la crianza de los niños. Debemos aprender del fracaso de las escuelas, para asegurar que los errores del pasado no se repitan en el futuro.

Comprender y corregir el legado de las escuelas residenciales beneficiará a todos los canadienses, pues el gobierno de Canadá gasta miles de millones de dólares cada año en responder a los síntomas del trauma intergeneracional de las escuelas residenciales. Gran parte de este dinero se gasta en intervenciones de crisis relacionadas con el bienestar infantil, la violencia familiar, la mala salud y la delincuencia. A pesar de los auténticos esfuerzos de reforma, la representación significativa de los niños aborígenes en los hogares de guarda, los enfermos, los heridos y los encarcelados siguen en aumento. La comisión está convencida de que la reconciliación auténtica no será posible hasta que se entienda y aborde el legado de las escuelas.

Reconciliación

Para algunas personas, la "reconciliación" es el restablecimiento de un estado conciliador. Sin embargo, este es un estado que muchos indígenas afirman que nunca ha existido entre los aborígenes y los no aborígenes. Para otros, la "reconciliación", en el contexto de las escuelas residenciales indígenas, es similar a abordar una situación de violen-

cia familiar. Se trata de llegar a un acuerdo con los acontecimientos del pasado de una manera que supera el conflicto y establece una relación respetuosa y saludable entre las personas en el futuro. Es en este último contexto que la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá ha abordado el tema de la reconciliación.

Para la Comisión, la "reconciliación" consiste en establecer y mantener una relación mutuamente respetuosa entre los pueblos aborígenes y no aborígenes de este país. Para que eso suceda, tiene que haber conciencia del pasado, reconocimiento del daño que ha sido infligido, expiación por las causas, y acción para cambiar el comportamiento.

Todavía no estamos allí. La relación entre los pueblos aborígenes y los no aborígenes no es mutuamente respetuosa, pero creemos que podemos llegar allí, y creemos que podemos mantenerlo. Nuestra misión es demostrar cómo podemos hacerlo.

En 1996, el informe de la comisión sobre los pueblos aborígenes instó a los canadienses a iniciar un proceso nacional de reconciliación que encaminaría al país a un nuevo camino, cambiando fundamentalmente las bases de la relación de Canadá con los pueblos indígenas. Gran parte de lo que la comisión dijo no ha sido tomado en cuenta por el gobierno; la mayoría de sus recomendaciones nunca se aplicaron. Pero el informe y sus resultados abrieron los ojos de la gente y cambiaron la visión sobre la realidad de los aborígenes de este país.

En 2015, cuando la comisión de la verdad y la reconciliación de Canadá terminó su trabajo, el país tuvo una segunda oportunidad de aprovechar una oportunidad para la reconciliación. Vivimos en el siglo XXI, y lo que está en juego es el lugar de Canadá como una democracia próspera, justa e inclusiva dentro de ese mundo global. En el primer evento nacional de la TRC en Winnipeg, Manitoba, en 2010, la sobreviviente de la escuela residencial Alma Mann Scott dijo:

> La reconciliación está sucediendo… Siento que hay esperanza para nosotros no solo como canadienses, sino para el mundo, porque sé que

> no soy la única. Sé que los Anishinaabe de todo Canadá, las primeras naciones, no son los únicos. Mis hermanos y hermanas en Nueva Zelanda, Australia, Irlanda, en los diferentes países donde sucedieron este tipo de cosas… No creo que vaya a pasar en un año, pero podemos empezar a hacer cambios en las leyes y en los sistemas educativos… para que podamos avanzar.[53]

La reconciliación debe apoyar a los pueblos indígenas a medida que sanan los legados destructivos de la colonización que han causado tantos estragos en sus vidas, pero se debe hacer mucho más. La reconciliación debe inspirar a los pueblos aborígenes y no aborígenes a transformar a la sociedad canadiense para que nuestros hijos y nietos puedan vivir juntos en dignidad, paz y prosperidad en esas tierras que ahora compartimos.

La necesidad de reconciliación es urgente en Canadá. Ampliar el diálogo público y la acción de reconciliación más allá de las escuelas residenciales será fundamental en los próximos años, y aunque se han logrado algunos progresos, siguen existiendo importantes obstáculos para la reconciliación. La relación entre el gobierno federal y los pueblos aborígenes se está deteriorando, y en lugar de avanzar hacia la reconciliación, ha habido conflictos divisivos sobre la educación, el bienestar infantil y la justicia indígena.

Las noticias diarias se han llenado de informes sobre temas controversiales que van desde el llamado a una investigación nacional sobre la violencia hacia las mujeres y niñas aborígenes hasta el impacto del desarrollo económico de las tierras y los recursos en los tratados, los títulos y los derechos indígenas.[54] Los tribunales siguen oyendo casos

53 TRC, AVS, Alma Mann Scott, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 17 de junio de 2010, Declaración número: 02-MB-16JU10-016.

54 La cobertura de los medios de comunicación acerca de la petición de una investigación sobre las mujeres aborígenes desaparecidas y asesinadas ha sido amplia. Véase, por ejemplo: "Women's Memorial March in Vancouver Attracts Hundreds", *CBC News*, 14 de febrero de 2015, http://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/womens-memorial-march-in-vancouver-attracts-hundreds-1.2957930;

de derechos aborígenes, y se han presentado nuevos litigios por sobrevivientes de escuelas diurnas no cubiertas en el acuerdo de arreglo de escuelas residenciales indígenas, así como por víctimas de la "Scoop de los años sesenta".[55]

"Murdered and Missing Aboriginal Women Deserve Inquiry, Rights Group Says", *CBC News*, 12 de enero de 2015, http://www.cbc.ca/news/politics/murdered-and-missing-aboriginal-women-deserve-inquiry-rights-group-says-1.2897707; Ken S. Coates, "Aboriginal Women Deserve Much More than an Inquiry", *National Post*, 16 de febrero de 2015, http://news.nationalpost.com/2015/02/16/ken-s-coates-aboriginal-women-deservemuch-more-than-an inquiry/. Sobre temas de desarrollo económico, véase, por ejemplo: Jeff Lewis, "TransCanada CEO Says Canada Needs to Resolve Conflicts over Pipelines", *Globe and Mail*, 4 de febrero de 2015, http://www.theglobeandmail.com/report-on-business/economy/transcanadaceo-says-canada-needs-to-resolve-conflicts-over-pipelines/article22798276/; Daniel Schwartz y Mark Gollom, "NB Fracking Protests and the Fight for Aboriginal Rights", *CBC News Canada*, 19 de octubre de 2013, http://www.cbc.ca/news/canada/n-b-fracking-protests-and-the-fight-for-aboriginal-rights-1.2126515; Michael MacDonald, "Shale Gas Conflict in New Brunswick Underscores Historical Grievances, Rights of First Nations", *Toronto Star*, 25 de diciembre de 2013, http://www. thestar.com/news/canada/2013/12/25/shale_gas_conflict_in_new_brunswick_underscores_historic_ grievances_rights_of_first_nations.html.

55 Sobre el papel de los tribunales en los derechos aborígenes y la reconciliación, véase: Joseph Brean, "'Reconciliation' with First Nations, Not the Charter of Rights & Freedoms, Will Define the Supreme Court in Coming years, Chief Justice Says", *National Post*, 13 de marzo de 2014, http://news.nationalpost.com/2014/03/13/reconciliation-with-first-nations-not-the-charter-of-rights-freedoms-will-define-the-supreme-court-in-coming-years-chief-justice-says/. Sobre los casos de derechos de los aborígenes, véase, por ejemplo "6 Landmark Rulings on Native Rights", CBC News, 8 de enero de 2013, http://www.cbc.ca/news/canada/6-landmark-rulings-on-native-rights-1.1316961. Sobre los litigios de las escuelas diurnas, véase, por ejemplo: "Residential School Day Scholars Launch Class-action Lawsuit", *CBC News*, 16 de agosto de 2012, http://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/residential-school-day-scholars-launchclass-action-lawsuit-1.1146607; Dene Moore, "Federal Appeal Court Gives Ok on Hearing First Nations' Day-school Suit", *Canadian Press*, 4 de marzo de 2014, http://www.ctvnews.ca/canada/federal appeal-court-gives-ok-on-hearing-_rst-nations-day-school-suit-1.1713809. Sobre la legislación de Sixties Scoop, véase, por ejemplo: "Sixties Scoop Case Moves Forward as Class-action Lawsuit", *CBC News*, 3 de diciembre de 2014, http://www.cbc.ca/news/canada/thunder-bay/six-

La promesa de reconciliación, lo que parecía tan inminente en 2008 cuando el primer ministro en nombre de todos los canadienses pidió disculpas a los sobrevivientes, se desvaneció.

La mayoría de los canadienses saben poco o nada sobre las bases históricas de estos conflictos. Esta falta de conocimiento histórico tiene graves consecuencias para los pueblos de las primeras naciones, los Inuit y los Métis, y para Canadá en general. En los círculos gubernamentales se toman malas decisiones de política pública. En el ámbito público se refuerzan las actitudes racistas y se alimenta la desconfianza cívica entre los pueblos aborígenes y el resto de los canadienses.[56] Muchos canadienses todavía no conocen la historia de las contribuciones de los pueblos indígenas a Canadá, o entienden que, en virtud de los tratados históricos y modernos negociados por nuestro Gobierno, todos somos ciudadanos del tratado. La historia desempeña un papel importante en la reconciliación; para construir para el futuro, los canadienses deben mirar y aprender del pasado.

Como comisionados, entendimos desde el inicio que, aunque la reconciliación no se pudo lograr durante el tRc, el país puede y debe dar pasos positivos y concretos hacia adelante. Aunque la comisión ha sido un catalizador para profundizar nuestra conciencia nacional sobre el significado y el potencial de la reconciliación, será necesario que muchos jefes, manos y corazones unidos en todos los niveles de la sociedad, mantengan el impulso en los próximos años. También requerirá una voluntad política sostenida en todos los niveles de gobierno y recursos materiales concertados.

---

ties-scoop-case-moves-forward-as-class-action-lawsuit-1.2859332; Diana Mehta, "'Sixties Scoop' Class-action Lawsuit to Proceed", *Canadian Press*, 4 de diciembre de 2014, http://www.ctvnews.ca/canada/60s-scoop-class-action-lawsuit-to-proceed-1.2132317

56 Miller, *Lethal Legacy*, vi.

Los miles de sobrevivientes que compartieron públicamente sus experiencias en las escuelas residenciales en los eventos de tRc en cada región de este país han mantenido un diálogo necesario sobre la importancia de curarse a sí mismos, sus familias, comunidades y la nación. Los canadienses tienen mucho que beneficiarse al escuchar las voces, experiencias y sabiduría de los sobrevivientes, ancianos y guardianes del conocimiento tradicional, y mucho más para aprender acerca de la reconciliación. Los pueblos aborígenes tienen una importante contribución que hacer a la reconciliación. Sus sistemas de conocimiento, historias orales, leyes y conexiones con la tierra han contribuido con el proceso de reconciliación hasta la fecha, y son esenciales para su progreso continuo.

En un foro de preservación del conocimiento tradicional patrocinado por la tRc, Anishinaabe Elder Mary Deleary habló sobre la responsabilidad de la reconciliación que tienen los aborígenes y los no aborígenes, e hizo hincapié en que el trabajo de reconciliación debe continuar en formas que honren a los antepasados, respeten la tierra y reequilibren las relaciones, y dijo:

> Estoy tan llena de esperanza porque cuando escucho sus voces sé que las responsabilidades que nuestros antepasados llevaron... todavía están vigentes... incluso a través de todas las luchas, incluso a través de todo lo que se ha interrumpido... todavía podemos escuchar la voz de la tierra. Podemos escuchar el cuidado y el amor por los niños. Podemos escuchar acerca de nuestra ley. Podemos escuchar sobre nuestras historias, nuestra ley, nuestras fiestas, [y] los medicamentos que preparamos. Ese trabajo lo hacemos como pueblos [indígenas]. Nuestros parientes que han venido del otro lado [gente no aborigen], todavía tiene trabajo por hacer. La tierra está formada por el polvo de los huesos de nuestros antepasados. Y así, para reconciliarse con esta tierra y todo lo que ha sucedido, hay mucho trabajo por hacer... para crear balance.[57]

57 TRC, AVS, Mary Deleary, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 26 de junio de 2014, declaración número: SE049.

En el evento regional de Victoria en 2012, el sobreviviente Archie Little dijo:

> Para mí la reconciliación está reparando un mal. ¿Y cómo lo hacemos? Todas estas personas en esta habitación, un montón de no aborígenes y un montón de aborígenes que probablemente no fueron a la escuela residencial, todos necesitamos trabajar juntos. Mi tierra tenía una gran cultura. La perdimos. Se la llevaron. … Y creo que es hora de que ustedes pueblo no-indígena... acudan a sus políticos y les digan que tenemos que asumir la responsabilidad de lo que sucedió. Tenemos que trabajar juntos.[58]

El Reverendo Stan McKay de la Iglesia Unida, quien también es un sobreviviente, cree que la reconciliación puede suceder solo cuando todos aceptan la responsabilidad de sanar de manera que se fomente el respeto, y dijo:

> [Debe haber] un cambio de perspectiva sobre la forma en que los pueblos indígenas se involucren con la sociedad canadiense en la búsqueda de la reconciliación. … [Nosotros no podemos] perpetuar el concepto paternalista de que solo los pueblos aborígenes necesitan sanar… los perpetradores tienen heridas y están marcados por la historia de maneras diferentes a las víctimas, pero ambos grupos requieren sanar… ¿Cómo puede tener lugar una conversación sobre la reconciliación si todos los involucrados no adoptan una actitud de humildad y respeto?... Todos tenemos historias que contar y para crecer en la tolerancia y en el entendimiento debemos escuchar las historias de otros.[59]

En los últimos cinco años, la comisión de la verdad y la reconciliación de Canadá instó a los canadienses a que no esperaran hasta que se publicara su informe final para contribuir al proceso de reconciliación. Muchas personas en todo el país han respondido a ese llamado.

---

58 TRC, AVS, Archie Little. Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Victoria, British Columbia, 13 de abril de 2012, declaración número: SP135.

59 McKay, "Expanding the Dialogue", 107. McKay fue el primer moderador aborigen de la Iglesia Unida de Canadá (1992 a 1994).

Los jóvenes de este país están asumiendo el desafío de la reconciliación. Los jóvenes aborígenes y no aborígenes que asistieron a los eventos nacionales de la tRc hicieron declaraciones importantes sobre la importancia de la reconciliación. En marzo de 2014, en el evento nacional de Alberta, Edmonton, Jessica Bolduc, una joven indígena, habló en nombre de una colaboración nacional indígena y no indígena conocida como “Movimiento Juvenil 4Rs”, y dijo:

> Hemos reexaminado nuestros pensamientos y creencias en torno al colonialismo, y hemos asumido el compromiso de desempaquetar nuestro propio equipaje, y de entrar en una nueva relación entre sí, utilizando este impulso para hacer llevar a nuestro país a la luz del 150 aniversario de la confederación de Canadá en 2017. En este momento nos preguntamos: “¿Qué significa ese aniversario para nosotros, jóvenes indígenas y no indígenas, y cómo llegamos a ese día con algo que podemos celebrar juntos?”… Nuestra esperanza es que, un día, viviremos juntos como naciones reconocidas, en un país donde todos podamos estar orgullosos.[60]

En el 2013, en el evento nacional de la Columbia Británica en Vancouver, donde más de 5000 estudiantes de escuelas secundarias acudieron al Día de la Educación, varios jóvenes no aborígenes hablaron sobre lo que habían aprendido. Matthew Meneses dijo: “Nunca olvidaré este día. Este es el primer día que nos han hablado de las escuelas residenciales. Si tuviera que ver a alguien que es indígena, le preguntaría si puede hablar su idioma porque creo que hablar su idioma es algo bastante chévere”.

Antonio Jordao dijo: “Estoy triste por esos niños. Los llevaron lejos de sus hogares, fue una tortura, no es justo. No estoy de acuerdo con eso. Está muy mal. Esa es una de las peores cosas que hizo Canadá”. Cassidy Morris dijo: “Es bueno que finalmente estemos aprendiendo sobre

60 TRC, AVS, Jessica Bolduc, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Edmonton, Alberta, 30 de marzo de 2014, declaración número: ABNE401.

lo que sucedió". Jacqulyn Byers dijo: "Espero que estos acontecimientos no vuelvan a pasar, y que la gente ahora reconozca que el crimen ocurrió y que necesitamos hacer cambios".[61]

En el mismo evento nacional, la testigo honoraria de la tRc, Patsy George, rindió homenaje a la fuerza de las mujeres aborígenes y a sus contribuciones en el proceso de reconciliación a pesar de la opresión y la violencia que han experimentado, y dijo:

> Las mujeres siempre han representado una luz de esperanza para mí. Las madres y abuelas deben ser reconocidas y apoyadas en la vida de nuestros hijos, y en la supervivencia de nuestras comunidades. La rabia justificada que todos sentimos y compartimos hoy debe convertirse en instrumentos de transformación de nuestros corazones y nuestras almas, despejando el terreno para el respeto, el amor, la honradez, la humildad, la sabiduría, y la verdad. Se lo debemos a todos los que sufrieron, y a los hijos de hoy y de mañana. Que este día y los días venideros nos traigan paz y justicia.[62]

Los canadienses aborígenes y no aborígenes de todas las esferas de la vida nos hablaron de la importancia de acercarnos los unos a los otros de maneras que crezca la esperanza para un futuro mejor. Ya sea que se trate de las primeras naciones, Inuit, Métis, descendiente de colonos europeos, miembro de un grupo minoritario que sufrió discriminación histórica en Canadá, o de un nuevo canadiense, todos heredamos los beneficios y obligaciones de Canadá; todos somos personas del tratado que comparten la responsabilidad de adoptar medidas en materia de reconciliación.

Sin verdad, justicia y sanación no puede haber una verdadera reconciliación. La reconciliación no consiste en "cerrar un capítulo triste

61 Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Educando a nuestra Juventud, video, 19 de septiembre de 2013, http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=3 (consultado el 10 de febrero de 2014).

62 TRC, AVS, Patsy George, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Vancouver, British Columbia, 21 de septiembre de 2013, Declaración número: BCNE40

del pasado de Canadá", sino en abrir nuevas vías de reconciliación sanadoras basadas en la verdad y la justicia. Somos conscientes de que conocer la verdad sobre lo que sucedió en las escuelas residenciales no necesariamente conduce a la reconciliación. Sin embargo, la importancia de decir la verdad por derecho propio no debe subestimarse, pues restaura la dignidad humana de las víctimas de la violencia y llama a los gobiernos y a los ciudadanos a rendir cuentas. Sin verdad no hay justicia, no hay sanación ni una reconciliación genuina entre los pueblos aborígenes y no aborígenes en Canadá. Elder Dave Courchene, mientras hablaba en el foro de preservación del conocimiento tradicional en junio de 2014, planteó una pregunta crítica: "Cuando hablas de la verdad, ¿de qué verdad estás hablando?".[63]

La respuesta de la Comisión a la pregunta del Elder Courchene es que, en verdad, no solo nos referimos a la verdad revelada en los documentos de las escuelas residenciales del gobierno y de la iglesia, sino también a la verdad de las experiencias vividas que nos han dicho los sobrevivientes en sus declaraciones ante esta comisión. Estos testimonios públicos constituyen un nuevo registro de la historia oral, basada en las tradiciones jurídicas indígenas y la práctica del testimonio.[64] A medida que las personas

63 TRC, AVS, Dave Courchene, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 25 de junio de 2014, Declaración número: SE048.

64 El mandato de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá figura en el Anexo N del Acuerdo de Establecimiento de Escuelas Residenciales Indígenas, http://www.residentialschoolsettlement.ca/settlement.html (consultado el 5 de marzo de 2015). De acuerdo con el mandato de la CVR, la Comisión debía reconocer "la importancia de las tradiciones orales y jurídicas aborígenes en sus actividades", Anexo N, 4(d); y "presenciar, apoyar, promover y facilitar eventos de verdad y reconciliación a nivel nacional y comunitario", Anexo N, 1(c). El término "testigo"se refiere al principio aborigen de "presenciar", Acuerdo sobre los internados aborígenes, Anexo N, 1(c), n1.
La historia oral aborigen, las tradiciones jurídicas y el principio del testimonio tienen profundas raíces históricas y relevancia contemporánea para la reconciliación. El derecho indígena se utilizó para resolver conflictos familiares y comunitarios, para establecer tratados entre varias naciones indígenas y para negociar

se manifestaban en varios eventos nacionales y audiencias comunitarias, decían la verdad y ofrecían expresiones de reconciliación.

En el curso de su labor, la comisión ha dado lugar a un círculo creciente de testigos honorarios de la tRc. Su papel ha sido validar el testimonio oficial de los testimonios de los sobrevivientes y sus familias, ex personal escolar y sus descendientes, funcionarios del gobierno y de la iglesia, y de cualquier otro cuyas vidas hayan sido afectadas por las escuelas residenciales. Más allá de la labor de la comisión, los testigos honorarios han prometido su compromiso con la reconciliación entre los pueblos aborígenes y los no aborígenes. También animamos a todos los que asistieron a los eventos nacionales o audiencias comunitarias de la tRc a verse a sí mismos como testigos, con la obligación de encontrar maneras de hacer de la reconciliación una realidad concreta en sus propias vidas, comunidades, escuelas y lugares de trabajo.

Como explicó Jim Dumont en el foro de preservación del conocimiento tradicional en junio de 2014, "En el pensamiento de Ojibwe, decir la verdad es hablar realmente desde el corazón".[65] En el 2012, durante la Audiencia Comunitaria en Key First Nation, Saskatchewan,

---

tratados de nación a nación con la Corona. Para una historia completa de la elaboración de tratados entre los aborígenes y la Corona desde el primer contacto hasta el presente, véase: Miller, *Compact, Contract, Covenant.* El término *testigo* hace referencia al principio aborigen de testimonio, que varía entre las Primeras Naciones, los Métis y los pueblos Inuit. En general, los testigos están llamados a ser los guardianes de la historia cuando se produce un acontecimiento de importancia histórica. A través del testimonio, el acontecimiento o el trabajo que se lleva a cabo se valida y se legitima. El trabajo no podría llevarse a cabo sin invitados respetados que lo presencien. Se pide a los testigos que guarden y cuiden la historia y que la compartan con los suyos al volver a casa. Para los pueblos aborígenes, el acto de presenciar estos acontecimientos conlleva la gran responsabilidad de recordar todos los detalles y ser capaces de relatarlos con precisión como base de las historias orales. Véase: Thomas, "Honouring the Oral Traditions", 243-244.

65 TRC, AVS, Jim Dumont, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 26 de junio de 2014, declaración número: SE049.

el sobreviviente Wilfred Whitehawk nos dijo que estaba contento de revelar su abuso.

> No lo lamento porque me enseñó algo. Me enseñó a hablar de la verdad, de mí, a ser honesto sobre quien soy. Estoy muy orgulloso de quien soy hoy. Me tomó mucho tiempo, pero estoy aquí. Y lo que tengo, mis valores y sistemas de creencias son míos y nadie me va a imponer los suyos. Hoy nadie se va a aprovechar de mí, ningún hombre o mujer, ni el gobierno o la rcMP, porque hoy tengo una voz. Puedo hablar por mí y nadie puede quitármelo.[66]

La sobreviviente y la hija de sobrevivientes VitaLine Elsie Jenner dijo: "Estoy muy feliz de poder compartir mi historia. Quiero que el pueblo de Canadá escuche porque es la verdad que también quiero que mis nietos aprendan, que aprendan de mí que sí, esto sucedió".[67] Daniel Elliot, otro descendiente de sobrevivientes, dijo a la Comisión.

> Creo que todos los canadienses tienen que parar y echar un vistazo y no mirar atrás. Sí, es una vergüenza, sí, es una parte fea de nuestra historia. No queremos saberlo. Lo que quiero ver de la comisión es poder reescribir los libros de historia para que otras generaciones entiendan y no vivan lo mismo que estamos viviendo ahora, como si nunca hubiera pasado.[68]

El presidente del consejo nacional Métis, Clement Chartier, habló a la Comisión sobre la importancia de la verdad para la justicia y la reconciliación en el evento nacional de Saskatchewan, y dijo:

> La verdad es importante. Así que trataré de abordar la verdad y un poco de reconciliación también. La verdad es que la Nación Métis, represen-

66 TRC, AVS, Wilfred Whitehawk, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Key First Nation, Saskatchewan, 21 de enero de 2012, Declaración número: SP039.

67 TRC, AVS, Vitaline Elsie Jenner, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 16 de junio de 2010, Declaración número: 02-MB-16JU10-131.

68 TRC, AVS, Daniel Elliot, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Victoria, British Columbia, 13 de abril de 2012, Declaración número: SP135.

> tada por el Consejo Nacional Métis, no forma parte del acuerdo de arreglo de escuelas residenciales indígenas y la exclusión de los Métis como pueblo se refleja a través de todo este período, no solo en el acuerdo de arreglo de escuelas residenciales indígenas sino también en la disculpa hecha por Canadá.
>
> Sin embargo, somos los productos de la misma política de asimilación impuesta por el gobierno federal a los niños indígenas del tratado. Por lo tanto, debería haber alguna solución... Quedan excluidos los internados de Métis, las escuelas residenciales. Y tenemos que asegurarnos de que todo el mundo sea consciente de ello y espero que algún punto en el camino, ustedes ayuden a defender y lograr que los gobiernos se hagan responsable, y así avanzar en el camino hacia la reconciliación, porque la reconciliación debe ser para todos los pueblos indígenas y no solo para algunos pueblos aborígenes.[69]

En el Evento Nacional de Columbia Británica, el ex teniente gobernador de Columbia Británica, el Honorable Steven Point, dijo:

> Y muchos de ustedes han dicho hoy: "No puedo perdonar. No estoy dispuesto a perdonar". Y me preguntaba por qué. La reconciliación consiste en escuchar la verdad. También se trata de reconocer esa verdad, reconociendo que lo que usted ha dicho es cierto. Aceptar la responsabilidad por su dolor y poner a esos niños de nuevo en sus tierras, si no hubieran sido sacados de sus hogares…

¿Cuáles son los bloqueos para la reconciliación? La continua pobreza en nuestras comunidades y el fracaso de nuestro gobierno en reconocer que "sí somos dueños de la tierra". Debemos detener la destrucción de nuestros territorios, y detener la muerte de tantas de nuestras mujeres en las carreteras de este país… Voy a seguir hablando de reconciliación, pero también voy a fomentar la sanación en nuestro propio pueblo, para que nuestros hijos puedan evitar este dolor, puedan evitar

69 TRC, AVS, Clement Chartier, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Saskatoon, Saskatchewan, 22 de junio de 2013, Declaración número: SNE202.

esta destrucción y finalmente puedan ocupar el lugar que le corresponde en "nuestra Canadá".[70]

Cuando el ex personal de la escuela residencial asistió a eventos públicos de tRc, algunos pensaron que era más importante escuchar los eventos directamente de los sobrevivientes, incluso si sus propias perspectivas y memorias de las escuelas podrían diferir de las de los sobrevivientes. En una audiencia comunitaria en Thunder Bay, Ontario, Merle Nisley, quien trabajó en la escuela residencial Poplar Hill a principios de 1970 dijo:

> Creo que sería muy oportuno para las personas que han estado involucradas en las escuelas escuchar estas historias. Y también creo que sería valioso, en su momento... [para] los exestudiantes que están en el camino de la sanación escuchar algunas de nuestras historias y de nuestros puntos de vista. Pero sé que eso es algo muy difícil de hacer, sin duda, este no es el momento de pedir a todos los antiguos estudiantes que se sienten y escuchen el punto de vista del antiguo personal porque hay demasiada emoción allí y hay muy poca confianza. Por lo tanto, creo que una cosa muy importante es que el antiguo personal escuche las historias y sea lo suficientemente valiente como para escuchar dónde se cometieron los errores, dónde se cometieron los abusos, donde hubo más castigos, y dónde ocurrió el abuso sexual, pues algunos necesitamos sentarnos y hablar de eso, y disculparnos. No sé cómo va a suceder.[71]

Las reflexiones de Nisley muestran una de las dificultades a las que se enfrentaba la comisión para tratar de crear un espacio de diálogo respetuoso entre los ex estudiantes de las escuelas residenciales y el personal. Si bien en la mayoría de los casos esto fue posible, en otros casos, a los sobrevivientes y a sus familiares les resultó muy difícil escuchar al

70 TRC, AVS, Steven Point, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Vancouver, British Columbia, 20 de septiembre de 2013, Declaración número: BCNE304.

71 TRC, AVS, Merle Nisley, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Thunder Bay, Ontario, 14 de diciembre de 2011, Declaración número: 2011-4199.

personal, en particular si consideraban que el orador se disculpaba en nombre de las escuelas.

En el evento regional de la tRc, el hermano Tom Cavanaugh, el superior de distrito de los Oblatos de María Inmaculada para Columbia Británica y el Yukon, habló sobre su trabajo como supervisor en la escuela residencial Christie.

> Lo que experimenté durante los seis años que estuve en la escuela residencial Christie fue el haber trabajado con un personal, nativo y no nativo, que trabajó por igual para proporcionar en la medida de lo posible un ambiente amoroso y seguro para los niños que asistían a la escuela Christie. ¿Fue una situación perfecta? No, no fue una situación perfecta, pero no parecía haber en ese momento ninguna otra alternativa viable para proporcionar una buena educación a tantos niños que vivían en comunidades relativamente pequeñas y aisladas.

Los sobrevivientes y familiares que estuvieron presentes en la audiencia dijeron: "La verdad, di la verdad". El hermano Cavanaugh respondió: "Si me das una oportunidad, te diré la verdad". Cuando el presidente de la tRc, el Juez Murray Sinclair, intervino para pedir a la audiencia que permitiera al Hermano Cavanaugh terminar su declaración, pudo hacerlo sin más interrupciones. Visiblemente conmocionado, Cavanaugh luego reconoció que los niños también habían sido abusados en las escuelas, y condenó tales acciones, expresando su dolor y arrepentimiento por este abuso de confianza.

> Puedo decir honestamente que nuestros hombres también están sufriendo debido al escándalo del abuso y la brecha que esto ha creado entre las primeras naciones y los representantes de la iglesia. Muchos de nuestros hombres que todavía están trabajando con las primeras naciones han asistido a varias sesiones de verdad y reconciliación, así como a sesiones de regreso al espíritu, con la esperanza de ayudar a sanar a todos los interesados. Los Oblatos desean la curación para los abusados

> y para todos los que sufrieron en las escuelas. Esperamos que juntos podamos seguir construyendo una sociedad mejor.[72]

Más tarde ese mismo día, Ina Seitcher, quien asistió a la escuela residencial Christie, brindó una imagen muy diferente de la escuela de lo que el hermano Cavanaugh había descrito.

> Fui a la escuela residencial Christie. Esta mañana escuché a un sacerdote hablando de su escuela residencial Christie. Quiero decirle [acerca de] mi escuela residencial Christie. Estuve allí diez meses. Diez meses que impactaron mi vida por cincuenta años. Ahora mismo estoy en mi camino de sanación. Tengo que hacerlo, tengo que hablar. Necesito hablar por mi mamá y mi papá que fueron a la escuela residencial, por mis tías, mis tíos. Todo el dolor de nuestra gente, el dolor, la ira… a ese sacerdote que hablaba de lo amorosa que era la escuela residencial Christie, déjeme decirle que no lo era. Ese sacerdote era muy probable que estuviese en su oficina sin saber qué estaba pasando abajo en los dormitorios o en el comedor… muchas cosas pasaron en la escuela residencial Christie, y como dije, estoy comenzando mi viaje de sanación. Hay puertas que ni siquiera quiero abrir. Ni siquiera quiero abrir esas puertas porque no sé cómo me podría afectar.[73]

Estas dos verdades, aparentemente irreconciliables, son un claro recordatorio de que no hay atajos fáciles hacia la reconciliación. El hecho de que haya pocos intercambios directos en los eventos de la tRc entre sobrevivientes y el ex personal escolar indica que, para muchos, el tiempo de reconciliación aún no ha llegado. De hecho, para algunos puede que nunca llegue. En el evento nacional de Manitoba en 2010, la sobreviviente Evelyn Brockwood habló de por qué es importante asegu-

72 TRC, AVS, Tom Cavanaugh, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Victoria, British Columbia, 14 de abril de 2012, Declaración número: SP137.

73 TRC, AVS, Ina Seitcher, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Victoria, British Columbia, 14 de abril de 2012, Declaración número: SP136.

rar que haya tiempo suficiente para que la curación ocurra en el proceso de la verdad y reconciliación, y dijo:

> Creo que fue en 1990 cuando el tema de las escuelas residenciales salió a la luz; las personas empezaron a narrar sus historias, y pensé en los términos que las palabras que estaban usando: verdad, sanidad y reconciliación. Pero de alguna manera parece que vamos de decir la verdad a la reconciliación, a reconciliarnos con nuestros hermanos y hermanas blancos. Mis hermanos y hermanas tenemos mucho trabajo que hacer en el camino. Realmente deberíamos detener por un momento la palabra sanación…. Debemos ir despacio, vamos demasiado rápido. Tenemos muchas lágrimas que derramar antes de llegar a la palabra reconciliación.[74]

Para determinar la verdad y contar la historia completa de las escuelas residenciales en este país, el tRc necesitaba escuchar a los sobrevivientes y sus familias, ex personal, funcionarios del gobierno y de la iglesia, y a todos los afectados por las escuelas residenciales. La historia nacional de Canadá en el futuro debe basarse en la verdad sobre lo que sucedió en las escuelas. Dentro de cien años, los hijos de nuestros hijos y sus hijos deben conocer y seguir recordando esta historia, porque heredarán de nosotros la responsabilidad de asegurar que nunca vuelva a ocurrir.

¿Qué es la reconciliación?

Durante el transcurso del trabajo de la Comisión, se ha puesto de manifiesto que el concepto de reconciliación tiene significados diferentes para las personas, comunidades, instituciones y organizaciones. La tRc describe la “reconciliación” como:

> Un proceso individual y colectivo continuo, que requiere el compromiso de todos los afectados incluyendo a los estudiantes de las primeras naciones, Inuit y Métis, exestudiantes de la Escuela Residencial Indígena (IRS), sus familias, comunidades, entidades religiosas, ex empleados

74 TRC, AVS, Evelyn Brockwood, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 18 de junio de 2010, Declaración número: SC110.

de la escuela, gobierno y el pueblo de Canadá. La reconciliación puede producirse entre cualquiera de los grupos anteriores.[75]

La Comisión define a la "reconciliación" como un proceso continuo de establecimiento y mantenimiento de relaciones respetuosas. Una parte álgida de este proceso implica la reparación de la confianza, proporcionando disculpas individuales y colectivas, y siguiendo con acciones concretas que demuestran un cambio social real. El establecimiento de relaciones respetuosas también requiere la revitalización del derecho indígena y de las tradiciones jurídicas. Es importante que todos los canadienses entiendan cómo las primeras naciones, los Inuit y los Métis tradicionales abordan la resolución de conflictos, la reparación de daños y la restauración de las relaciones.

Los que preservan el conocimiento y los ancianos han manejado durante mucho tiempo con conflictos y daños usando ceremonias espirituales y prácticas de paz, y contando las tradiciones de la historia oral que revelan cómo sus antepasados restauraron la armonía de las familias y comunidades. Estas tradiciones y prácticas son la base de la ley indígena; contienen sabiduría y orientación práctica para avanzar hacia la reconciliación a través de esta tierra.[76]

A medida que las comunidades de las Primeras Naciones, los Inuit y los Métis acceden y revitalizan su espiritualidad, culturas, idiomas, leyes y sistemas de gobierno, y a medida que los canadienses no aborígenes comprenden cada vez más la historia indígena dentro de Canadá, y reconocen y respetan los enfoques indígenas para establecer y mantener relaciones respetuosas, los canadienses pueden trabajar juntos para forjar un nuevo pacto de reconciliación.

A pesar de los estragos del colonialismo, cada nación indígena de todo el país, cada una con su propia cultura y lenguaje distintivo, ha

75 Acuerdo sobre las escuelas residenciales Indígenas, Anexo N, Principios, 1, http://www.residentialschoolsettlement.ca/settlement.html (consultado el 5 de marzo de 2015).

76 Johnston, "Aboriginal Traditions", 141-159.

mantenido vivas sus tradiciones jurídicas y prácticas de establecimiento de la paz en sus comunidades. Aunque los Ancianos y los Guardianes del Conocimiento en toda la tierra nos han dicho que no hay una palabra específica para "reconciliación" en sus propios idiomas, hay muchas palabras, historias y canciones, así como objetos sagrados como cinturones de wampum, pipas de paz, águila abajo, cenotes de cedro y tambores. Las ceremonias y protocolos del derecho indígena siguen siendo recordados y practicados en muchas comunidades indígenas.

En el foro de los guardianes del conocimiento de la tRc en junio de 2014, el miembro del Comité de Sobrevivientes de la tRc y Barney Williams nos dijeron:

> De lado a lado escuchamos palabras que aluden a… ¿qué es la reconciliación? ¿Qué significa sanación o perdón? Y cómo hay diferentes ideas a todas esas palabras que el Creador dio a todas las naciones… Cuando escucho y reflexiono sobre las voces de los ancestros, oigo a mi antepasado decir lo mismo con un dialecto diferente… Mi comprensión [de la reconciliación] viene de un lugar y tiempo en que no se hablaba inglés… de mi abuela que nació en 1800… Realmente me siento privilegiado de haber sido elegido por mi abuela para ser el guardián de nuestro conocimiento… ¿Qué debemos hacer?... Tenemos que volver a la ceremonia y abrazar la ceremonia como parte para poder avanzar. Necesitamos entender las leyes de nuestra gente.[77]

En el mismo Foro, el Elder Stephen Augustine explicó el papel del silencio y la negociación en la ley de Mi'kmaq. Dijo que el "silencio" es un concepto, y que puede ser utilizado como consecuencia de una acción equivocada o para enseñar una lección. El silencio se emplea de acuerdo con los procedimientos apropiados, y culmina en un momento particular. El Elder Augustine sugirió que hay tanto un lugar para hablar de reconciliación como una necesidad de reflexión. La reconciliación no

77 TRC, AVS, Barney Williams, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 26 de junio de 2014, Declaración número: SE049.

puede ocurrir sin escuchar, contemplar, meditar y profundizar la deliberación interna. El silencio frente a los daños en las escuelas residenciales es una respuesta apropiada para muchos indígenas. Debemos ampliar el espacio para el silencio respetuoso en el camino hacia la reconciliación, particularmente para los sobrevivientes que consideran esto como clave para la curación. También hay un lugar para la discusión y negociación para aquellos que quieren ir más allá del silencio. El diálogo y el ajuste mutuo son componentes importantes de la ley de mi'kmaq. El Elder Agustín sugirió que otras dimensiones de la experiencia humana —nuestras relaciones con la tierra y todos los seres vivos— también son relevantes para trabajar la reconciliación. Esta profunda visión es una ley indígena que podría aplicarse de manera más general.[78]

El Elder Reg Crowshoe dijo a la Comisión que las visiones del mundo, las tradiciones de la historia oral y las prácticas de los pueblos indígenas tienen mucho que enseñarnos acerca de cómo establecer relaciones respetuosas entre los pueblos, la tierra y todos los seres vivos. Aprender a vivir juntos de una buena requiere compartir historias y practicar la reconciliación en nuestra vida diaria.

> Cuando hablamos del concepto de reconciliación, pienso en algunas de las historias que he escuchado en nuestra cultura, y las historias son realmente importantes. Estas historias son tan importantes como las teorías, pero al mismo tiempo las historias son importantes para las culturas orales. Así que cuando hablamos de historias, hablamos de definir nuestro medio ambiente y cómo vemos a las autoridades que vienen de la tierra, cómo vemos el perdón y la reconciliación.

En nuestra cultura hay historias sobre superhéroes, cómo nos tratamos los unos a otros, historias sobre cómo los animales y las plantas nos ofrecen privilegios para usar las plantas de forma curativa, pero también tenemos historias sobre prácticas. ¿Cómo pondríamos en práctica la re-

78 TRC, AVS, Stephen Augustine, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 25 de junio de 2014, Declaración número: SE048.

conciliación? ¿Cómo practicaríamos reunirnos para hablar de reconciliación desde una perspectiva oral? Esas prácticas son muy importantes.[79]

Como explicó más adelante el Elder Crowshoe, la reconciliación requiere hablar, pero nuestras conversaciones deben ser más amplias que los enfoques convencionales de Canadá. La reconciliación entre los canadienses aborígenes y los no aborígenes, desde una perspectiva aborigen, también requiere la reconciliación con el mundo natural. Si los seres humanos resuelven problemas entre ellos mismos, pero continúan destruyendo el mundo natural, entonces la reconciliación sigue siendo incompleta. Esta es una perspectiva que nosotros, como comisionados, hemos escuchado repetidamente: esa reconciliación nunca ocurrirá a menos que también nos reconciliemos con la tierra. Mi'kmaq y otras leyes indígenas enfatizan que los humanos deben viajar a través de la vida por medio de la conversación y negociación con toda la creación. La reciprocidad y el respeto mutuo ayudan a mantener nuestra supervivencia. Este tipo de curación y supervivencia es lo que se necesita para superar la experiencia de la escuela residencial.

La comisión creó un espacio para explorar los significados y conceptos de la reconciliación. En los círculos públicos compartidos en eventos nacionales y audiencias comunitarias, fuimos testigos de grandes momentos donde se compartía la verdad y de actos de reconciliación. Muchos sobrevivientes nunca habían podido decir a sus propias familias toda la verdad de lo que les sucedió en las escuelas. En las audiencias en Regina, Saskatchewan, el Elder Kirby Littletent dijo: "Nunca lo dije, solo les dije a mis hijos, a mis nietos que fui a un internado, eso es todo. Nunca compartí mis experiencias".[80]

79 TRC, AVS, Reg Crowshoe, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 26 de junio de 2014, Declaración número: SE049.

80 TRC, AVS, Kirby Littletent, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Regina, Saskatchewan, 16 de enero de 2012, Declaración número: SP035.

Muchos hablaron para honrar la memoria de los familiares que han fallecido. Simone, una sobreviviente de Inuk de Chesterfield Inlet, Nunavut, dijo:

> Estoy aquí por mis padres—¿me echaron de menos cuando me fui? -¿clamaron por mí?—Y estoy aquí por mi hermano, que fue víctima, y mi sobrina, quien a la edad de cinco años sufrió una lesión en la cabeza y nunca más llegó a casa, y sus padres nunca pudieron enterrarla. Hasta el día de hoy, no han encontrado la tumba en Winnipeg. Estoy aquí por ellos primero, y por eso estoy haciendo una declaración pública.[81]

Otros hablaron sobre la importancia de reconciliarse con los miembros de la familia, y advirtieron que este proceso está recién comenzando. Patrick Etherington, un sobreviviente de la escuela residencial de St. Anne en Fort Albany, Ontario, caminó con su hijo desde Cochrane, Ontario, al evento nacional en Winnipeg, y dijo que la caminata le ayudó a reconectarse con su hijo, y que "solo quería estar aquí porque siento que este proceso está comenzando, y hay mucho que abordar".[82]

Vimos a los hijos y nietos de los sobrevivientes que, en busca de su propia identidad y lugar en el mundo, encontraron compasión y ganaron el respeto por sus familiares que estuvieron en las escuelas, una vez que escucharon y comenzaron a entender sus experiencias. En el evento nacional del norte en Inuvik, territorios del noroeste, Maxine Lacorne dijo:

> Como joven, señora joven, hablo con gente de mi edad porque los puedo comprender. Hablo con personas que son sobrevivientes de la escuela residencial porque me gusta escuchar sus historias, y eso me ayuda a comprender a mis padres… Es un honor estar aquí, sentarse

81 TRC, AVS, Simone (apellido no proporcionado), Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Inuvik, Territorios del Noroeste, 1 de julio de 2011, Declaración número: SC092.

82 TRC, AVS, Patrick Etherington, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 17 de junio de 2010, Declaración número: SC108.

> aquí entre ustedes, sobrevivientes. Ustedes son personas fuertes, ustedes sobrevivieron. Y todavía vamos a estar aquí. Trataron de eliminarnos, pero ustedes todavía están aquí, nosotros todavía estamos aquí. Todavía estoy aquí.[83]

Oímos hablar de niños cuyos pequeños actos de resistencia cotidiana frente al abuso desenfrenado, la negligencia y la intimidación en las escuelas fueron simplemente heroicos. En el evento nacional de la Columbia Británica de la tRc, el Elder Barney Williams dijo que "muchos de nosotros, a través de nuestro dolor y sufrimiento, logramos mantener nuestra dignidad… Éramos niños valientes"[84]

A medida que la gente se reunía y se encontraba en eventos patrocinados por la tRc, fuimos testigos que se renovaron los lazos antiguos de amistad. Juntos recordaron los horrores que habían vivido, incluso cuando recordaron con orgullo los logros en varios equipos deportivos escolares, musicales o artísticos. Escuchamos a sobrevivientes resilientes y valientes que, a pesar de sus traumáticas experiencias infantiles, se convirtieron en líderes influyentes en sus comunidades y en todos los ámbitos de la vida canadiense, incluyendo la política, el gobierno, el derecho, la educación, la medicina, el mundo corporativo y las artes.

Escuchamos a funcionarios que representan al gobierno federal que administraba las escuelas. En un círculo compartido en el evento nacional de Manitoba, el Honorable Chuck Strahl (entonces ministro de Asuntos Indígena y Desarrollo del Norte de Canadá) dijo:

> A los gobiernos les gusta escribir la política, y les gusta redactar leyes, y les gusta codificar cosas, y los aborígenes quieren hablar de restauración, reconciliación, perdón, sanación... sobre la verdad. Y esas cosas

83 TRC, AVS, Maxine Lacorne, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Inuvik, Territorios del Noroeste, 29 de junio de 2011, Declaración número: SC090.

84 TRC, AVS, Barney Williams, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Vancouver, British Columbia, 21 de septiembre de 2013, Declaración número: BCNE404.

> son todas cosas del corazón y no de la política del gobierno. Los gobiernos hacen un mal trabajo en ese aspecto.[85]

Los representantes de la Iglesia hablaron de sus luchas para reponer la relación con los pueblos indígenas. En Inuvik, el arzobispo anglicano Fred Hiltz, dijo:

> Como iglesia, estamos renovando nuestro compromiso de trabajar con la Asamblea de las primeras naciones para abordar temas relacionados con la justicia indígena. Como iglesia, necesitamos que cualquiera que sirva a la iglesia a nivel nacional pasen por una educación inclusión que tenemos que hacer en nuestra iglesia para asegurarnos de que el racismo sea eliminado.[86]

Los educadores nos hablaron del rol inadecuado que desempeñaban las instituciones universitarias en la formación de los maestros que enseñan en las escuelas, y se han comprometido a cambiar las prácticas educativas y los planes de estudios para incluir el conocimiento y la historia de los aborígenes. Los artistas compartieron sus ideas y sentimientos sobre la verdad y la reconciliación a través de canciones, pinturas, danza, cine y otros medios. Las corporaciones proporcionaron recursos para movilizar a los sobrevivientes a los eventos y, en algunos casos, a algunos de sus propios empleados y gerentes.

La experiencia fue poderosa para los canadienses no aborígenes que dieron testimonio de las historias de vida de los sobrevivientes. Una mujer dijo: "Al escuchar su historia, mi historia puede cambiar. Al escuchar su historia, yo puedo cambiar".[87]

---

85 TRC, AVS, Honorable Chuck Strahl, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Winnipeg, Manitoba, 16 de junio de 2010, Declaración número: SC093.

86 TRC, AVS, Arzobispo Fred Hiltz, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Inuvik, Territorios del Noroeste, 1 de julio de 2011, Declaración número: NNE402.

87 TRC, AVS, Anónimo, Declaración ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, Regina, Saskatchewan, 17 de enero de 2012, Declaración número: SP036.

La reconciliación como relación

En su Informe Provisional de 2012, la tRc recomendó que los gobiernos federales, provinciales y territoriales, y todas las partes en el acuerdo de arreglo, se comprometan a reunirse y explorar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas como marco para la reconciliación en Canadá. Estamos convencidos de que la Declaración de las Naciones Unidas proporciona los principios y normas necesarias para que florezca la reconciliación en Canadá del siglo XXI.

Un marco de reconciliación es aquel en el que los sistemas políticos y jurídicos de Canadá, las instituciones educativas y religiosas, el sector empresarial y la sociedad civil funcionan alineados con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que Canadá ha respaldado. La comisión cree que los siguientes principios rectores de la verdad y la reconciliación ayudarán a los canadienses a seguir adelante.

1. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas es el marco de trabajo para la reconciliación en todos los niveles y en todos los sectores de la sociedad canadiense.
2. Los pueblos de las primeras naciones, los Inuit y los Métis, como pueblos nativos y autónomos de este país, tienen derechos humanos, constitucionales y de tratados que deben ser reconocidos y respetados.
3. La reconciliación es un proceso de sanación que requiere compartir la verdad pública, la disculpa y la conmemoración para reconocer y reparar los daños.
4. La reconciliación requiere una acción constructiva para abordar los legados actuales del colonialismo que han tenido impactos destructivos en la educación, las culturas y los idiomas de los pueblos aborígenes, la salud, el bienestar infantil, la administración de justicia y las oportunidades económicas.

5. La reconciliación debe crear una sociedad más equitativa e inclusiva cerrando las brechas sociales, de salud y económicas que existen entre los canadienses aborígenes y no aborígenes.
6. Todos los canadienses, como pueblos que forman parte de un tratado, comparten la responsabilidad de establecer y mantener relaciones mutuamente respetuosas.
7. Las perspectivas y los entendimientos de los indígenas y los guardianes del conocimiento, de la ética, los conceptos y las prácticas de la reconciliación son vitales para la reconciliación a largo plazo.
8. El apoyo de la revitalización cultural de los pueblos aborígenes y la integración de los sistemas de conocimientos indígenas, las historias orales, las leyes, los protocolos y las conexiones con la tierra en el proceso de reconciliación son esenciales.
9. La reconciliación requiere voluntad política, liderazgo, creación de confianza, manejo administrativo y transparencia, así como una inversión sustancial de recursos.
10. La reconciliación requiere una educación y un diálogo público sostenido, incluyendo la participación de los jóvenes, sobre la historia y el legado de las escuelas residenciales, los tratados y los derechos indígenas, así como las contribuciones históricas y contemporáneas de los pueblos aborígenes a la sociedad canadiense.

Los canadienses debemos hacer algo más que hablar de reconciliación; debemos ponerla en práctica en nuestras vidas cotidianas, dentro de nosotros mismos y nuestras familias, y en nuestras comunidades, gobiernos, lugares de culto, escuelas y lugares de trabajo. Para hacerlo de manera constructiva, los canadienses debemos comprometernos con el trabajo continuo de establecer y mantener relaciones respetuosas.

Para muchos sobrevivientes y sus familias, este compromiso representa su sanación, la de sus comunidades y naciones, de manera que revitalicen a los individuos, así como a las culturas indígenas, los idiomas, la espiritualidad, las leyes y los sistemas de gobierno. Para los gobiernos, construir una relación respetuosa implica desmantelar una

cultura política y burocrática centenaria en la que, con demasiada frecuencia, las políticas y los programas siguen basados en nociones fallidas de asimilación. Para las iglesias, demostrar un compromiso a largo plazo requiere la expiación de acciones dentro de las escuelas residenciales, el respeto a la espiritualidad indígena y el apoyo a las luchas de los pueblos indígenas por la justicia y la equidad. Las escuelas deben enseñar la historia de manera que fomente el respeto mutuo, la empatía y el compromiso. Todos los niños y jóvenes canadienses merecen conocer la historia honesta de Canadá, incluyendo lo que sucedió en las escuelas residenciales, y apreciar la historia y el conocimiento de las naciones indígenas que continúan vigentes en Canadá, incluyendo nuestro propio nombre e identidad colectiva como país. Para los canadienses de todos los ámbitos de la vida, la reconciliación ofrece una nueva forma para vivir juntos.

Bibliografía

Brass, Eleanor. *I Walk in Two Worlds*. Calgary: Glenbow Museum, 1987.

Coates, Ken S. "Aboriginal Women Deserve Much More than an Inquiry." *National Post*, 16 February 2015. http://news.nationalpost.com/2015/02/16/ken-s-coates-aboriginal-women-deservemuch-more-than-an-inquiry/.

Johnston, Patrick. *Native Children and the Child Welfare System*. Toronto: Canadian Council on Social Development in association with J. Lorimer, 1983.

Johnston, Darlene. "Aboriginal Traditions of Tolerance and Reparation: Introducing Canadian Colonialism." In *Le Devoir de Memoire et les Politiques du Pardon*, edited by Micheline Labelle, Rachad Antoinius, and Georges Leroux, 141–159. Quebec: Presses de l'Universite de Quebec, 2005.

Kirmayer, Laurence, Gregory Brass, Tara Holton, Ken Paul, Cori Simpson, Caroline Tait. *Suicide Among Aboriginal People in Canada*. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation, 2007.

Lewis, Jeff. "TransCanada CEO Says Canada Needs to Resolve Conflicts over Pipelines." *Globe and Mail*, 4 February 2015. http://www.theglobeandmail.com/report-on-business/economy/transcanada- ceo-says-canada-needs-to-resolve-conflicts-over-pipelines/article22798276/.

Macdonald, David, and Daniel Wilson. *Poverty or Prosperity: Indigenous Children in Canada*. Ottawa: Canadian Centre for Policy Alternatives, 2013.

Miller, J. R. *Lethal Legacy: Current Native Controversies in Canada*. Toronto: McClelland and Stewart, 2004.

Miller, J. R. *Compact, Contract, Covenant: Aboriginal Treaty Making in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

MacDonald, Michael. "Shale Gas Conflict in New Brunswick Underscores Historical Grievances, Rights of First Nations." *Toronto Star*, 25 December 2013. http://www.thestar.com/news/canada/2013/12/25/shale_gas_conflict_in_new_brunswick_underscores_historic_grievances_rights_ of_first_nations.html.

McKay, Stan. "Expanding the Dialogue on Truth and Reconciliation—In a good way." In *From Truth to Reconciliation: Transforming the Legacy of Residential Schools*, edited by Marlene Brant

McKenzie, Brad, and Pete Hudson. "Native Children, Child Welfare, and the Colonization of Native People." In *The Challenge of Child Welfare*, edited by Ken Levitt and Brian Wharf, 125-141. Vancouver: University of British Columbia Press, 1985.

Nabigon, Herb. *The Hollow Tree: Fighting Addiction with Traditional Native Healing*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2006.

Ospina, Maria, and Liz Dennett. *Systematic Review on the Prevalence of Fetal Alcohol Spectrum Disorders*. Edmonton: Institute of Health Economics, 2013.

Sharpe, Andrew, Jean-François Arsenault, Simon Lapointe, and Fraser Cowan. *The Effect of Increasing Aboriginal Educational Attainment on the Labour Force, Output and the Fiscal Imbalance*. Ottawa: Centre for the Study of Living Standards, 2009.

Sinha, V., and A. Kozlowski. "Structure of Aboriginal Child Welfare in Canada." *International Indigenous Policy Journal* 4, no. 2 (2013): article 2. http://ir.lib.uwo.ca/iipj/vol4/iss2/2.

Smylie, J. "A Review of Aboriginal Infant Mortality Rates in Canada: Striking and Persistent Aboriginal/Non-Aboriginal Inequities." *Canadian Journal of Public Health* 101, no. 2 (2010): 143–148.

Schwartz, Daniel, and Mark Gollom. "NB Fracking Protests and the Fight for Aboriginal Rights." *CBC News*, 19 October 2013. http://www.cbc.ca/news/canada/n-b-fracking-protests-and-thefight-for-aboriginal-rights-1.2126515.

Tait, Caroline L. *Fetal Alcohol Syndrome among Aboriginal People in Canada: Review and Analysis of the Intergenerational Links to Residential Schools*. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation, 2003.
Taylor, Glenn. "Grollier meeting emotional." *Northern News Services.* 23 January 1998. http:// www.nnsl.com/frames/newspapers/1998-01/jan23_98grol.html
Thomas, Robina Anne (Qwul'sih'yah'maht). "Honouring the Oral Traditions of My Ancestors through Storytelling." In *Research as Resistance: Critical, Indigenous, and Anti-Oppressive Approaches,* edited by Leslie Brown and Susan Strega, 237–54. Toronto: Canadian Scholars Press/ Women's Press, 2005.
Wilson, Daniel, and David Macdonald. *Income Gap Between Aboriginal Peoples and the Rest of Canada*. Ottawa: Canadian Centre for Policy Alternatives, 2010.
Wherrett, George Jasper. *The Miracle of the Empty Beds: A History of Tuberculosis in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

Otros documentos

Assembly of First Nations. Breaking the Silence: An Interpretive Study of Residential School Impact and Healing as Illustrated by the Stories of First Nation Individuals. Ottawa: Assembly of First Nations, 1994.
Canada. Statistics Canada."Aboriginal People in Canada: First Nations People, Metis and Inuit: National Household Survey 2011." Catalogue no. 99-011-X2011001. 2013. http://www12.statcan. gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011001-eng.cfm.
Canada, Statistics Canada, 2011 National Household Survey Aboriginal Demographics, https:// www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1376329205785/1376329233875.
Canada, Statistics Canada, Select Health Indicators of First Nations People, http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/130129/dq130129b-eng.htm.
Canada, Statistics Canada, Violent Victimization of Aboriginal People, http://wgc.ca/pub/85-002-x/2011001/article/11415-eng.pdf.
Canada, Statistics Canada, Violent Victimization of Aboriginal Women, http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2011001/article/11439-eng.pdf.
Canada, Statistics Canada, Mortality Rates among Children and Teenagers, http://www.statcan. gc.ca/pub/82-003-x/2012003/article/11695-eng.htm.
Canada, Statistics Canada, Adult Correctional Services in Canada, 1995–1996, http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/85-002-x1997004-eng.pdf;

Canada, Statistics Canada, Adult Correctional Services in Canada, 2011–2012, http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2014001/article/11918-eng.htm#a5.

Canada, Statistics Canada, Adult Correctional Services in Canada, 2011–2012, http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2014001/article/11918-eng.htm#a5.

Canada, Statistics Canada, Youth Correctional Services in Canada, 2011–2012, http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2014001/article/11917-eng.htm#a5; Canada, Department of Justice, Youth Justice Research, One-Day Snapshot, 3.

Canada. Indian Residential Schools Adjudication Secretariat. "Adjudication Secretariat Statistics, from September 19, 2007 to January 31, 2015." http://iappei.ca/information/stats-eng.php (accessed 20 February 2015).

Canada. Canadian Human Rights Commission. Report on Equality Rights of Aboriginal People. Ottawa: Government of Canada, 2013.

Canada, Public Health Agency of Canada, Fetal Alcohol Spectrum Disorder (FASD), http://www.phac-aspc.gc.ca/hp-ps/dca-dea/prog-ini/fasd-etcaf/index-eng.php;

Canada, Public Safety Canada, Fetal Alcohol Spectrum Disorder, 5, http://www.publicsafety.gc.ca/cnt/rsrcs/pblctns/ftl-lchl-spctrm/ftl-lchl-spctrm-eng.pdf.

Canada, Correctional Service of Canada, Fetal Alcohol Spectrum Disorder (FASD), iv, http://www.publicsafety.gc.ca/lbrr/archives/cn21451-eng.pdf.

Canada. Royal Commission on Aboriginal Peoples. Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Ottawa: Supply and Services Canada, 1996.

First Nations Centre. First Nations Regional Longitudinal Health Survey (RHS) 2002/03. Ottawa: First Nations Centre, 2005.

Indian Residential Schools Settlement Agreement, Schedule N, Principles, 1, http://www.residentialschoolsettlement. ca/settlement.html (accessed 5 March 2015).

Royal Canadian Mounted Police, Missing and Murdered Aboriginal Women, 3, http://www.rcmp-grc.gc.ca/pubs/mmaw-faapd-eng.pdf.

Truth and Reconciliation Commission of Canada, Educating our Youth, video, 19 September 2013, http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=3 (accessed 10 February 2014).

TRC, NRA, INAC–Resolution Sector–IRS Historical Files Collection – Ottawa, le 6-21-1, volume 2 (Ctrl #27-6), H. M. Jones to Deputy Minister, 13 December 1956. [NCA-001989-0001]

TRC, AVS, Genine Paul-Dimitracopoulos, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Halifax, Nova Scotia, 27 October 2011, Statement Number: 2011-2862.

TRC, AVS, Alma Mann Scott, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Winnipeg, Manitoba, 17 June 2010, Statement Number: 02-MB16JU10-016.

TRC, AVS, Norma Kassi, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Inuvik, Northwest Territories, 29 June 2011, Statement Number: NNE203.

TRC, AVS, Jim Dumont, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Winnipeg, Manitoba, 26 June 2014, Statement Number: SE049.

TRC, AVS, Wilfred Whitehawk, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Key First Nation, Saskatchewan, 21 January 2012, Statement Number: SP039.

TRC, AVS, Vitaline Elsie Jenner, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Winnipeg, Manitoba, 16 June 2010, Statement Number: 02-MB-16JU10-131.

TRC, AVS, Daniel Elliot, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Victoria, British Columbia, 13 April 2012, Statement Number: SP135.

TRC, AVS, Clement Chartier, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Saskatoon, Saskatchewan, 22 June 2013, Statement Number: SNE202.

TRC, AVS, Steven Point, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Vancouver, British Columbia, 20 September 2013, Statement Number: BCNE304.

TRC, AVS, Merle Nisley, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Thunder Bay, Ontario, 14 December 2011, Statement Number: 2011-4199.

TRC, AVS, Tom Cavanaugh, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Victoria, British Columbia, 14 April 2012, Statement Number: SP137.

TRC, AVS, Ina Seitcher, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Victoria, British Columbia, 14 April 2012, Statement Number: SP136.

TRC, AVS, Evelyn Brockwood, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Winnipeg, Manitoba, 18 June 2010, Statement Number: SC110.

TRC, AVS, Kirby Littletent, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Regina, Saskatchewan, 16 January 2012, Statement Number: SP035.

TRC, AVS, Simone (last name not provided), Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Inuvik, Northwest Territories, 1 July 2011, Statement Number: SC092.

TRC, AVS, Patrick Etherington, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Winnipeg, Manitoba, 17 June 2010, Statement Number: SC108.

TRC, AVS, Maxine Lacorne, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Inuvik, Northwest Territories, 29 June 2011, Statement Number: SC090.

TRC, AVS, Barney Williams, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Vancouver, British Columbia, 21 September 2013, Statement Number: BCNE404.

TRC, AVS, Honourable Chuck Strahl, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Winnipeg, Manitoba, 16 June 2010, Statement Number: SC093.

TRC, AVS, Archbishop Fred Hiltz, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Inuvik, Northwest Territories, 1 July 2011, Statement Number: NNE402.

TRC, AVS, Anonymous, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Regina, Saskatchewan, 17 January 2012, Statement Number: SP036.

TRC, AVS, Barney Williams, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Winnipeg, Manitoba, 26 June 2014, Statement Number: SE049.

TRC, AVS, Stephen Augustine, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Winnipeg, Manitoba, 25 June 2014, Statement Number: SE048.

TRC, AVS, Reg Crowshoe, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Winnipeg, Manitoba, 26 June 2014, Statement Number: SE049.

TRC, NRA, The Presbyterian Church in Canada Archives, Toronto, ON, Tyler Bjornson File, 'Presbyterian Research,' "Presbyterian Indian Residential School Staff Handbook," 1. [IRC-041206]

TRC, AVS, Michael Sillett, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Halifax, Nova Scotia, 27 October 2011, Statement Number: 2011-2870.

TRC, NRA, INAC – Resolution Sector – IRS Historical Files Collection – Ottawa, file 81/25-1 (Ctrl#240-13), R. Morris to Chiefs, Petahbun [Pehtabun] Area, 9 February 1979, 2–3. [NCA-001721]

TRC, AVS, Conrad Burns, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Regina, Saskatchewan, 17 January 2012, Statement Number: SP036.

TRC, AVS, Mary Courchene, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Pine Creek First Nation, Manitoba, 28 November 2011, Statement Number: 2011-2515.

TRC, AVS, Mary Deleary, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Winnipeg, Manitoba, 26 June 2014, Statement Number: SE049.

TRC, AVS, Archie Little. Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Victoria, British Columbia, 13 April 2012, Statement Number: SP135.

TRC, AVS, Jessica Bolduc, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Edmonton, Alberta, 30 March 2014, Statement Number: ABNE401.

TRC, AVS, Daniel Andre, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Whitehorse, Yukon, 23 May 2011, Statement Number: 2011-0202.

TRC, AVS, Patsy George, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Vancouver, British Columbia, 21 September 2013, Statement Number: BCNE404.

TRC, AVS, Dave Courchene, Statement to the Truth and Reconciliation Commission of Canada,Winnipeg, Manitoba, 25 June 2014, Statement Number: SE048.

Declaración de disculpa de los obispos católicos de Canadá a los pueblos indígenas de esta tierra

Nosotros, los obispos católicos de Canadá, reunidos en Plenario esta semana, aprovechamos esta oportunidad para afirmarles a ustedes, los Pueblos Indígenas de esta tierra, que reconocemos el sufrimiento experimentado en las Escuelas Residenciales Indígenas de Canadá. Muchas comunidades religiosas católicas y diócesis participaron en este sistema, lo que condujo a la supresión de las lenguas, la cultura y la espiritualidad indígenas, sin respetar la rica historia, las tradiciones y la sabiduría de los pueblos indígenas. Reconocemos los graves abusos que cometieron algunos miembros de nuestra comunidad católica; físicas, psicológicas, emocionales, espirituales, culturales y sexuales. También reconocemos con tristeza el trauma histórico y continuo y el legado de sufrimiento y desafíos que enfrentan los Pueblos Indígenas que continúan hasta el día de hoy (Indian Residential Schools y TRC–Conferencia Canadiense de Obispos Católicos [cccb.ca], nosotros,[1] los obispos católicos de Canadá, expresamos nuestro profundo remordimiento y nos disculpamos inequívocamente.

Estamos totalmente comprometidos con el proceso de sanación y reconciliación. Junto con las muchas iniciativas pastorales que ya están en marcha en las diócesis de todo el país, y como una expresión más tangible de este compromiso continuo, nos comprometemos a realizar una recaudación de fondos en cada región del país para apoyar iniciativas discernidas localmente con socios indígenas. Además, invitamos a los Pueblos Indígenas a viajar con nosotros hacia una nueva era de re-

1 El sitio web del CCCB tiene un enlace a varias disculpas ofrecidas anteriormente por obispos católicos, incluidas las ofrecidas por obispos en eventos nacionales de la CVR.

conciliación, ayudándonos en cada una de nuestras diócesis en todo el país a priorizar iniciativas de sanación, a escuchar la experiencia de los Pueblos Indígenas, especialmente a los supervivientes de las Escuelas Residenciales Indígenas, y para educar a nuestro clero, hombres y mujeres consagrados y fieles laicos, sobre las culturas y la espiritualidad indígena.

Habiendo escuchado las solicitudes para involucrar al papa Francisco en este proceso de reconciliación, una delegación de supervivientes indígenas, ancianos/guardianes del conocimiento y jóvenes se reunirán con el Santo Padre en Roma en diciembre de 2021. El papa Francisco se encontrará y escuchará a los participantes indígenas, para discernir cómo puede apoyar nuestro deseo común de renovar las relaciones y caminar juntos por el camino de la esperanza en los próximos años. Nos comprometemos a trabajar con la Santa Sede y nuestros socios indígenas sobre la posibilidad de una visita pastoral del papa a Canadá como parte de este viaje de sanación.

Nos comprometemos a seguir acompañándolos a ustedes, Pueblos Originarios, Métis e Inuit de esta tierra. Respetando su resiliencia, fortaleza y sabiduría, esperamos escucharlo y aprender de usted mientras caminamos en solidaridad.

24 septiembre 2021

Caminemos juntos hacia una espiritualidad de la interculturalidad y de la fraternidad. Carta abierta del Equipo de Pastoral Indígena (EDIPA) de Neuquén

A finales del mes de mayo nos ha sorprendido la triste y trágica noticia de:

> Horror en Canadá: hallaron los restos de 215 niños indígenas en una vieja escuela. De acuerdo a una investigación reciente, el sistema de escuelas residenciales de ese país separó por la fuerza a los niños indígenas de sus familias y constituyó un genocidio cultural. Un equipo de investigación encontró recientemente una fosa común con restos de 215 niños indígenas en la Kamloops Indian Residential school, una antigua escuela situada en Columbia Británica, oeste de Canadá, que estaba destinada a "integrar" a los pueblos originarios del país. Ante este hecho se produjeron la quema de iglesias y el derribo de las estatuas de las reinas Victoria e Isabel II. (Página 12)

Como Equipo de Pastoral Indígena consideramos que son tiempos difíciles en relación con el trágico pasado de miles de niños indígenas que fueron arrebatados de sus familias para ser confiados a internados para transformarlos en "pequeños ciudadanos canadienses" al eliminar todo rastro de su identidad aborigen.

Este programa de "civilización" duró desde 1830 a 1996 y afectó a más de 150 000 niños. Fue un plan estatal, sin embargo, participaron las diferentes iglesias, principalmente la católica. En el 2015 en Canadá se creó la Comisión de la Verdad y la Reconciliación" que, a través de

una amplia investigación, examinó este acontecimiento. La Comisión propuso recomendaciones, entre ellas:

- Que la Comisión tuviera acceso a los archivos de las congregaciones para conocer los nombres y las circunstancias de la muerte de más de 3200 niños.
- Que no se dejaran abandonados los cementerios, y que se honrara allí la memoria de estos niños.

Esto ha desencadenado una gran conmoción en la población, como reacción, se quemaron seis iglesias, entre ellas cuatro católicas, que, por cierto, los amerindios desaprueban.

El papa Francisco expresó: —"me uno a los obispos canadienses y a toda la Iglesia católica de Canadá por expresar mi cercanía al pueblo, que ha quedado traumatizado por esta impactante noticia". —Este descubrimiento, de definió como "espantoso" y "triste", —"aumenta nuestra conciencia del dolor y el sufrimiento del pasado"— "Estos momentos difíciles son un fuerte llamado para que todos nos alejemos del modelo colonizador e incluso de las colonizaciones ideológicas de hoy, y caminemos juntos en el diálogo, el respeto mutuo y el reconocimiento de los derechos y valores culturales".

- En Argentina, como Equipo Pastoral Aborigen, son muchas las cosas que nos duelen todavía. Ante todo, nos solidarizamos en el dolor que viven nuestros hermanos canadienses y en la búsqueda de la verdad, de la reconciliación y de la reparación. También nosotros formamos parte de una historia trágica en tiempos en que el lema era "evangelizar civilizando y civilizar evangelizando". Si bien las políticas de escolaridad obligatoria del 1800 es un asunto que se debe atribuir al proyecto de Estado de carácter civilizatorio, nos obliga a repensar que la iglesia formó parte de este proyecto, gestando as, entre los pueblos indígenas la categoría de infancia (considerándolos inferiores y primitivos), como un grupo que debía ser intervenido y gestionado por alguien supe-

rior. Eso no le quita responsabilidad a la iglesia, pero la ubica en el proyecto del que formó parte.

- En el panorama latinoamericano Argentina no elaboró su identidad partiendo de sus raíces amerindias. Los elementos indígenas no se vieron incluidos en el sistema productivo nacional, ni asimilado a través de la conquista militar de sus propios territorios (con la política de exterminio: destruir y exterminar).
- Como Equipo de Pastoral Indígena reconocemos que hay heridas y dolores. No queremos rasgarlas y hacerlas sangrar nuevamente. Pero queremos animarnos a mirarlas y ponerlas a la vista de todos. Queremos acariciarlas y pedir a Dios que sane y cicatrice nuestras heridas. Invitamos a hacer memoria de los hechos de injusticias históricas del pasado y del presente parea reconocerlos en la verdad y en la justicia, para pedir perdón y perdonar, para que desde la reconciliación podamos seguir reconstruyendo una patria de hermanos y hermanas.

EDIPA NEUQUÉN
Equipo Diocesano Pastoral Aborigen Neuquén
(28 de agosto de 2021)

Carrera de Antropología y Carrera de Teología
Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas

Esta obra contribuye a comprender la compleja relación entre las iglesias y el Estado respecto a los pueblos indígenas. La primera parte recoge contribuciones de misioneros, teólogos, antropólogos e historiadores. Sus artículos exponen casos de la Amazonía ecuatoriana y peruana relacionados con las misiones capuchinas, salesianas y franciscanas. Incluye también un estudio sobre la relación de la misión capuchina con los mapuche en su doble rol de agente gubernamental y evangelizadora y un estudio de caso en Chimborazo, así como una revisión crítica de los documentos en torno al Sínodo para la Amazonía.
La segunda parte transcribe tres documentos relacionados con los hechos acaecidos en las Escuelas Residenciales Indígenas de Canadá que conmocionaron la opinión pública. Se trata de un fragmento del Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Canadá (2015); la *Declaración de disculpa de los obispos católicos de Canadá a los indígenas de esta tierra*; y, finalmente, la *Carta abierta del Equipo de Pastoral Indígena* (EDIPA) de Neuquén (Argentina) que se hace eco de los sucesos de Canadá desde la perspectiva de solidaridad, sanación y reparación.







